

Harvard
University
Press



المركز العلمي للدراسات السياسية
The Academic Center for Political Studies

إسلام بلا خوف
مصر والإسلاميون الجدد

تأليف

أ. د. ريموند ويليام بيكر

أستاذ العلوم السياسية / كلية ترينيتي الأمريكية



ترجمة

د. منار الشوربجي

أستاذ العلوم السياسية المشارك / الجامعة الأمريكية بالقاهرة



إسلام بلا خوف

مصر والإسلاميون الجدد

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
2008/6/1768

(ردمك): ISBN 978-9957-416-12-6

المركز العلمي للدراسات السياسية
ص.ب 2351 عمان 11953 الأردن
هاتف: 5519307-6-962+
فاكس: 5519107-6-962+
البريد الإلكتروني: acps@acps.edu.jo
الموقع الإلكتروني: www.acps.edu.jo

محتوى الدراسة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

الطبعة العربية الثانية، 2009

إسلام بلا خوف

مصر والإسلاميون الجدد

تأليف

أ. د. ريموند ويليام بيكر

أستاذ العلوم السياسية / كلية ترينيتي الأمريكية

ترجمة

د. منار الشوربجي

أستاذ العلوم السياسية المشارك / الجامعة الأمريكية بالقاهرة

المركز العلمي للدراسات السياسية

Islam Without Fear

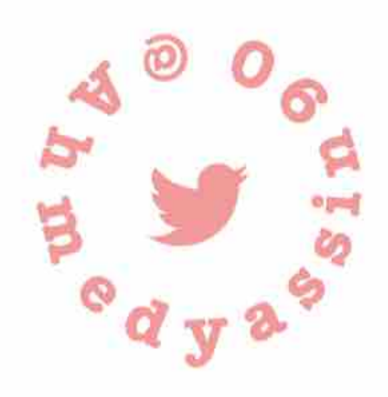
Egypt and the New Islamists

Raymond William Baker

2003

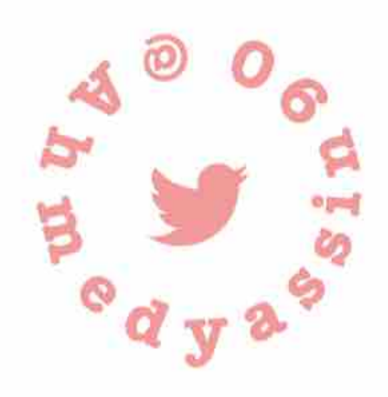
HARVARD UNIVERSITY PRESS

المحتويات


@Ahmedyassin90

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾

سورة الحجرات، آية رقم (١٣)


@Ahmedyassin90

مقدمة المترجم

ربطتني بهذا الكتاب علاقة وثيقة امتدت سنوات طويلة كانت آخر مراحلها هي تلك التي قمت فيها بترجمته . فحين طلب مني المؤلف ترجمة كتابه إلى اللغة العربية ، وافقت لأسباب متعددة كان أهمها تقديري البالغ لقيمة الكتاب ، وكان من بينها بالقطع تلك العلاقة الطويلة التي ربطتني بالكتاب نفسه وبمؤلفه .

وأهمية الكتاب ترجع إلى موضوعه وأطروحته ، بل ومغزى صدوره في لحظة تاريخية بعينها . أما الموضوع ، فهو يدور حول واحدة من أهم المدارس الفكرية في مصر المعاصرة ، مدرسة الإسلاميين الجدد ، التي أحيت تيار الوسطية الإسلامي ، وامتد تأثيرها إلى ما وراء الحدود المصرية .

وفي أطروحة الكتاب ، وضع المؤلف يده على جانب مهم أغفله الكثيرون ممن تعرضوا بالدراسة والتحليل للفكر الإسلامي المعاصر ، خصوصا أولئك الذين عنوا بدراسة دور بعض الرموز الفكرية التي يتناولها هذا الكتاب . فكثيرة هي الكتابات التي تناولت فكر أحد هؤلاء الرموز أو بعضهم مثل الشيخ محمد الغزالي ، والدكتور يوسف القرضاوي . ولكن تندر الدراسات التي تعاملت مع كل هؤلاء الرموز كمجموعة ذات خصائص متميزة ثم اهتمت بإسهامهم الجماعي . ومن ثم فإن الجديد الذي قدمه ريموند بيكر هو أن كـ به يقدم أطروحة واضحة تعتبر هؤلاء الرموز جميعا مدرسة فكرية واحدة . وهي الأطروحة التي سعى الكتاب من خلال فصوله المختلفة أن يشرحها ويثبتها . فالمدرسة معناها عنده أن هناك مشروعا فكريا تتولى رموزها نسج خيوطه عبر جهد واع وعمدي طويل الأجل . ومعناها -أيضاً- أن هؤلاء المفكرين يكملون بعضهم البعض ، كل يقوم بجهده الخاص المتميز ولكنه يستفيد من أعمال الآخرين ، بل ويحيل إليها ويبني عليها . والمدرسة الفكرية لا تعني أن رموزها يتماهون فيها تماما بحيث يصعب التمييز بينهم ؛ إذ يظل لكل منهم شخصيته الفكرية المستقلة والتي تسمح بوجود مساحة للاختلاف في وجهات النظر . وهو

الاختلاف الذي لا ينكرونه بل يحتفون به في إطار المشروع الفكري الذي يهدفون جميعا إلى تقديمه .

ولأن الكتاب كله يدور حول رصد قسمات ذلك المشروع وتعريف القارئ بملامحه ، فقد كشف بوضوح عن أن تيار الوسطية الإسلامية قد شهد نقلة نوعية بالغة الأهمية بظهور هذه المدرسة الفكرية ؛ فهي-المدرسة- لم تكن مجرد امتداد لتيار الوسطية وإنما هي بمثابة ولادة جديدة له . فقد صار لتيار الوسطية- بفضل تلك المدرسة- مشروعا فكريا متماسكا لا مجرد أفكار تجديدية في هذا المجال أو ذاك من مجالات الحياة . ولعلها المرة الأولى منذ قرون التي يبرز فيها في وقت واحد عدد من الرموز الفكرية التي تقوم معا بالعمل على تقديم مشروع حضاري إسلامي متكامل . ففي السابق ، كانت الوسطية تحظى بين الحين والآخر برمز فكري أو حركي (محمد عبده أو الأفغاني أو البنا) ، يجدد أفكارها ويضيف إليها وينقلها في إحدى الجوانب نقلة مهمة للأمام . أما الجديد فيما يتعلق بالإسلاميين الجدد فهو أن مصر المعاصرة قدمت هذه المرة- في زمن واحد- عدداً من الرموز استطاعوا عبر عقود عدة أن يقدموا معاً ، عبر أعمالهم المنفردة والمشتركة ، مشروعاً متكاملاً . ولا يقتصر دور هؤلاء الرموز- يوسف القرضاوي ، ومحمد الغزالي ، وطارق البشري ، ومحمد سليم العوا ، وفهمي هويدي ، وكمال أبو المجد كما يتبين من خلال الكتاب على ذلك الجسد الضخم من الكتابات والدراسات التي أنتجوها ، إذ لا يقل أهمية عن ذلك مداخلاتهم المستمرة في الحياة العامة سواء بشكل فردي أو جماعي . وتنبع قيمة الكتاب من أنه رصد بدقة كيف بدأت الإرهاصات الأولى لذلك المشروع الفكري ، ثم راح ، بصبر يحسب للباحث ، يتابع تطوره وتبلوره عبر عقدين من الزمان حتى صار في مطلع الألفية الثالثة مشروعاً فكرياً متماسكاً يقدم تجسيداً واضحاً للمقصود بالإسلام الحضاري .

ولعل هذا المشروع المتكامل هو مصدر التأثير الذي يتمتع به رموز هذه المدرسة الفكرية . فهو تأثير يتخطى في الواقع الحدود التنظيمية والجغرافية أيضاً . ففضلاً عن تجربة حزب الوسط المصري الذي تأثر شبابه بشكل مباشر بفكر الإسلاميين الجدد ، فإن لرموز هذه المدرسة تأثيرهم الواضح- بدرجات مختلفة- على شباب الصحوة الإسلامية الذين انتموا لمختلف التنظيمات ، بل والذين لم ينتموا يوماً لأي منها على اتساع العالم العربي والإسلامي . وكما يتبين من الكتاب أيضاً ، أن رموز هذه المدرسة

لعبوا أدواراً بالغة الأهمية في الكثير من الأحداث المحلية والإقليمية والدولية طوال الفترة التي غطاها البحث .

وتيار الوسطية الإسلامية له مريدوه ، ولكنه -أيضاً- له نقاده والمتحفظون على دوره . ولا يمكن للقارئ فحص تلك الانتقادات والوقوف على مدى سلامتها إلا من خلال جهد منظم ورصين كالذي بذله ريموند بيكر في بحثه ؛ فهو قام برصد وتحليل كل ما صدر عن أولئك المفكرين _ من كتابات وإسهامات في الحياة العامة_ على مدى ما يقرب من العقدين الكاملين ، الأمر الذي يتيح للقارئ الحكم بنفسه على طبيعة ذلك المشروع الفكري ، والوزن الحقيقي لهذا التيار . ومن خلال توفير المعلومات المنظمة والرصد الأمين لرؤى المنتقدين ، يمكن للقارئ أن يزن بنفسه -أيضاً- الرؤى المغايرة ويقدر أهميتها .

غير أنه لا يمكن في الواقع تقدير مغزى الكتاب وأهميته بمعزل عن قراءة اللحظة التاريخية التي صدر فيها وما كانت تعنيه في علاقة العالم العربي والإسلامي بمحيطه الدولي . فقد صدر هذا العمل الرصين في ٢٠٠٣ في لحظة كانت تمر فيها الأمة بمحنة كبرى لم يكن احتلال دولة عربية كبرى واستباحتها إلا أحد تجلياتها . وفي تلك الأجواء ، كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر قد استخدمت للترويج لمزاعم وصفها بحق أستاذنا الدكتور جلال أمين بأنها حملة «للتشهير» بالعرب والمسلمين ، كان هدفها إيجاد الذرائع للعدوان . وفي إطار تلك الحملة تم استغلال رؤى أكثر التيارات الإسلامية تطرفاً وتخلفاً للقفز منها إلى تعميمات تطول العرب والمسلمين بالجملة بل والإسلام نفسه في بعض الأحيان . ولم تعدم تلك الحملة أكاديميين ومفكرين غربيين بل ومن أصول شرقية ، يقومون بالتنظير لها ويبررون بالتالي ما يترتب عليها من عدوان .

وسط كل هذا الصخب والعنف المادي واللفظي والمعنوي ، يبرز في الغرب نفسه صوت يقدم رؤية رصينة مبنية على دراسة متعمقة لواحدة من أهم المدارس الفكرية الإسلامية في تاريخنا المعاصر . وهدف الكتاب يكشف عنه عنوانه ؛ فبدلاً من التركيز شبه الكامل في الغرب على جماعات العنف والإرهاب ، اختار الكاتب أن يغير الموضوع ، ويتحدث عن إسلام آخر حضاري : إسلام متصالح مع العالم ومتفاعل معه ، بثقة في النفس وقلب مفتوح . إسلام لا يثير التوجس والقلق . فهو «إسلام بلا خوف» . بعبارة أخرى ، بدلاً من الانزلاق إلى الحديث بشكل لانهائي عن عنف

«إسلامي المصدر» ، اختار المؤلف أن يدرس فكر الوسطية الأكثر رسوخاً واتساعاً في تأثيره .

لكن الكاتب اختار -أيضاً- أن يدرس الظاهرة من داخلها لا من خارجها ؛ فمن يقرأ الكتاب يلحظ بوضوح أن المؤلف اختار لنفسه عمداً مقعداً خلفياً يراقب منه الفاعلين . بل في كثير من الأحيان يترك المؤلف أولئك الفاعلين يعبرون عن أنفسهم بأنفسهم في اقتباسات طويلة دون أي تدخل منه . ورغم أن البعض قد يعيب علي هذا المنهج أنه قد ينتهي بصاحبه إلى تقديم صورة تخلو من التحليل النقدي في بعض المواضع ، إلا أنه يحسب للمؤلف ذلك الجهد المبذول في قراءة الغالبية الساحقة من الأدبيات التي صدرت عن المفكرين الذين تناولهم الكتاب . فكثيرة هي الدراسات التي تصدر في الغرب بل وفي بلادنا عن الظاهرة الإسلامية ، والتي يلاحظ أن الباحث فيها ينقل «عن» مصادر لا حصر لها دون أن يكلف نفسه عناء قراءة كتاب واحد أو الاطلاع على وثيقة واحدة صدرت عمن يتحدث عنهم . وفي ظل ذلك الركام من الافتراءات والمغالطات ، من الواضح أن المؤلف اعتبر أن هناك حاجة للمنهج الذي اتبعه رغم وعيه بمثالبه . فلا ينبغي للقارئ العربي أن ينسى أن الجمهور الأول المستهدف من الكتاب هو الجمهور الغربي .

لكل ما تقدم ، كان من الطبيعي أن تكون ترجمة هذا الكتاب عملاً يقبل عليه من يقوم به أيما إقبال ؛ فهو عمل يستحق فعلاً الجهد الذي يبذل في ترجمته . ولا أخفي على القارئ الكريم أنني كنت قد شعرت بالحيرة فعلا حين صدر هذا الكتاب في ٢٠٠٣ ولم يلق في عالمنا العربي ما يستحقه من اهتمام . وقتها قلت لنفسي لعل عائق اللغة هو السبب ، ومن ثم حين سنحت الفرصة لتقديمه بالعربية لم يكن من الممكن أن أتردد .

لكن ارتباطي الطويل بالكتاب كان حافزا إضافيا دفعني لقبول ترجمته ؛ فهو- الكتاب- صديق قديم أعرفه جيداً ، ومن ثم من واجبي نحوه أن أقدمه للآخرين إذا ما أتيحت الفرصة! وقد بدأت علاقتي بهذا الكتاب في الفترة التي عملت فيها مع مؤلفه بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في مقتبل حياتي الأكاديمية . كنت وقتها أعد لنيل درجة الماجستير ثم الدكتوراه . وقد أسهمت بحكم عملي كمساعدة للباحث في اختيار المادة الأولية وتصنيفها وتحليلها . وهو ما كان ينتج عنه مناقشات طويلة بل و«معارك فكرية» بالغة الثراء ، أشار الكاتب لها في مقدمة هذا الكتاب . وقد

استمتعت كثيرا بالعمل مع المؤلف ، وتعلمت منه الكثير في تلك المرحلة المبكرة من حياتي الأكاديمية ؛ فهو مفكر يتمتع باستقلالية ونزاهة فكرية ، وباحث رصين ومدقق ، والأهم من هذا وذاك فهو إنسان بالغ الرقي والعمق معا .

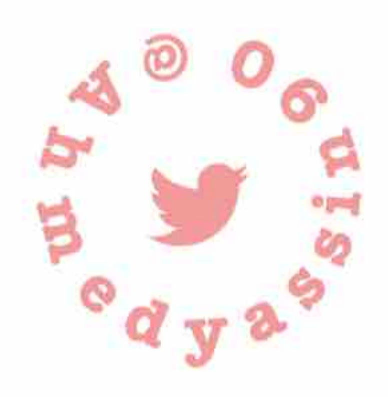
وقد أسهم العمل من أجل إنجاز هذا الكتاب في توثيق علاقتي بريموند بيكر . فصارت العلاقة الفكرية التي تجمع مصرية متخصصة في الدراسات الأمريكية بأمريكي متخصص في دراسة الواقع المصري والإسلام علاقة تعكس المشترك الإنساني على اتساعه ، وتثري أعمال كل منا البحثية . وأضافت تلك الصداقة الفكرية لصداقتنا الشخصية عمقاً وثراءً .

ورغم تلك العلاقة الوثيقة التي تربطني بالكاتب والكتاب ، بل ربما بسببها ، حيث شعرت بموجبها بمسئولية جسيمة ، فقد التزمت التزاماً صارماً بالأصول المرعية في الترجمة ؛ فقد حافظت على المسافة بيني وبين الكتاب طوال فترة ترجمته التي استدت عاماً كاملاً . إذ ليس من حق المترجم على الإطلاق التدخل في المعنى عبر الإضافة أو الحذف أو التعديل ، ولا من حقه حتى إحداث تغيير في الفقرات سواء بدمج بعضها أو تقسيمها . وقد بذلت كل ما بوسعي لأنقل المعنى بأعلى درجة من الدقة ، وحاولت قدر الاستطاعة أن أنقل روح الكتاب وأقدمه بلغة عربية تليق باللغة الإنجليزية البديعة التي كتب بها النص الأصلي . وبعد ، فإنني أعتذر مقدماً للقارئ إذا ما كان قد جانبني الصواب أحياناً في نقل المعنى بالدقة الكافية أو خانني التعبير في أحيان أخرى ؛ فالكمال لله وحده . وبالله التوفيق .

د . ة . منار الشوربجي

القاهرة

نوفمبر ٢٠٠٧


@Ahmedyassin90

شكر وتقدير

هذا الكتاب هو بمعنى من المعاني قصة رحلتي إلى عالم فكري وثقافي وأخلاقي يختلف عن العالم الذي ولدت ونشأت فيه، ولكنني لم أعد غريباً عنه. كانت كارين أبو الخير هي أول من لفت انتباهي إلى الإسلام كحضارة. وقد فعلت ذلك أول الأمر في حوارات ضمت عمر محمود الذي كان ذكاؤه وحسه النقدي يضبط إيقاع حماسنا دون أن يحبطه. واليوم، وبعد كل هذه السنوات، لازلت أتذكر بوضوح مناقشات كارين الحية حول أحدث ما صدر لمحمد الغزالي وكمال أبو المجد، بل وليوسف القرضاوي على وجه الخصوص، باعتبارهم ممن سيرشدونني في رحلتي لفهم الصحوة الإسلامية كما يفهمها ويعيشها الناس في مصر. وقد بدأنا هذا الكتاب كمشروع مشترك. ولا تزال الأفكار والأطروحات التي تبادلناها في تلك المرحلة الأولي موجودة بين ثنايا الكتاب برمته. لكن الظروف حالت دون شراكتنا المهنية وإن لم تؤثر على صداقتنا. ومن ثم لا يسعني هنا إلا أن أسجل امتناني إلى مرشدة وصديقة بفضلها عرفت أن الحدود الثقافية يمكن تجاوزها برفق لا الاعتداء عليها.

وأنا -أيضاً- أعبر عن امتناني إلى نيفين توفيق التي عملت معي في فترة لاحقة ولسنوات عدة، أولاً كمساعد باحث، ثم كزميلة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وكانت نيفين تشجعني بشكل خاص على البحث في الأسئلة الفلسفية الكبرى التي تطرحها الموضوعات التي أتناولها في دراساتي عن الإسلام.

وفي الفترة الأخيرة، ساعدني ثلاثة من الزملاء والأصدقاء الذين صحبتهم في تلك الرحلة على إدراك الرؤى الكبرى للإسلام من خلال الواقع المعاش. فقد كان صديقي الراحل كامل عطية يصر على أن أحضر معه صلاة العيد إذا ما أردت فعلاً أن أشاركه هو وزوجته وولديه سمر ومصطفى فرحة الأعياد الدينية. وليعلم القارئ أنني حين أحكي في هذا الكتاب عن وقائع عشتها أو مناسبات حضرتها فإن كامل كان معي فيها يقوم عادة بالشرح والتفسير والتعليق. وكان في كل ذلك مستمتعاً

بالتجربة . وهو لا يزال في خيالي يفعل الشئ نفسه حتى الآن . ففي المرات الكثيرة التي أحسست فيها أنني لست أهلا لرحلة هذا الكتاب وفكرت جدياً في التخلي عن المشروع برمته ، كان شعوري بأن مثل ذلك القرار سوف يخيب آمال كامل هو الذي يجعلني أعدل عن الفكرة .

ولكن كل تلك النوايا الطيبة لم تكن كافية لدفع هذا المشروع لولا منار الشوربجي ورمضان .

فمنار الشوربجي التي تعمل بالتدريس بقسم العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة من ألمع أبناء جيلها المتخصصين في الشئون الأمريكية ، ولكنها في الوقت ذاته كاتبة ومحللة حذقه للمشهد السياسي المصري . وقد كانت علاقتنا الفكرية التي يكمل فيها كل منا الآخر مصدر متعة لي ولها . ورغم كل ما قد يعتور الكتاب من أوجه القصور ، فإنه بالقطع خرج بصورة جيدة بفضل «المعارك» والمناقشات اللانهائية التي دارت بيني وبينها . وقد قامت منار بما في وسعها لتضعني على الطريق الصحيح . ومن ثم يظل كل خروج عن ذلك الطريق مسئوليتي وليس مسئوليتها .

وأنا أشعر بالامتنان لرمضان عبد العزيز وإن كان لأسباب مختلفة . فحين فقدنا زميلتنا وصديقتنا برلنتي عبد الله بدا هذا المشروع في خطر ؛ فقد كانت برلنتي تتعامل مع مسئوليتها عن ملفات الصحف والدوريات بعين خبير علم الاجتماع المتمرس ، هذا فضلاً عما كانت تضفيه شخصيتها من دفء وحضور . وكنا نعجب حين كانت برلنتي تربط بذكاء وفي نسيج واحد بين القصص المتعلقة بزوجها سامي وولديها الموهوبين رباب وأحمد ، وبين تطورات السياسة الثقافية في مصر . ولطالما استمتعنا بكونهم جميعاً جزءاً من حياتنا .

والآن ، وبعد غياب برلنتي ، فإنني أنا ومنار حين نبحث عن الصبر والحضور الهادئ الذي يضفي النظام على الحياة فإننا نعتمد على رمضان ؛ فرمضان بالنسبة لهذا المشروع هو عنصر الاستقرار والنظام .

وهو يصر دائما على أن بمقدوري ، مهما كان حجم انشغالي ، أن أواصل دراسة اللغة العربية . والهدف عنده لا يقتصر فقط على إنجاز هذا العمل . إذ كيف لي أن ألعب دور «عمو ريموند» المهم في حياة ولديه سارة ومحمد دون اللغة العربية . وكيف لي أن أنحاز إلى زوجته نبيلة في رغبتها في إعادة ترتيب شقتهم وأمور أسرية أخرى

جوهرية دون إجادة اللغة . فكما سوف يكتشف القارئ فإن فهم كل من مصر والإسلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعنى الأسرة ، سواء كانت الأسرة الإنسانية الأكبر أو تجسيدها الأصغر الذي نحبه . وقد عمق من شعوري هذا زواج ابنتي سارة من كريم أبو المكارم ، ذلك الشاب المصري الفاضل الذي وقعت عليه عيناها أول مرة حين درسا سوياً في المرحلة الثانوية .

وقد منحني تقسيم حياتي الشخصية والمهنية بين مصر وأمريكا صداقات وزمالات في ثلاثة مواقع مختلفة وجميلة : كلية وليامز التي عملت فيها بالتدريس على مدى ٢٥ عاماً ، وكلية ترينيتي التي أعمل فيها الآن بالتدريس ، والجامعة الأمريكية بالقاهرة التي كنت فيها طالباً ثم أستاذاً . وقد ساعدني أصدقاء لا حصر لهم في المواقع الثلاثة على إنجاز هذا العمل حتى أنني لا أجرؤ على ذكر أية أسماء . ولكنني أشكركم جميعاً على دعمكم وتشجيعكم . وأود أن أذكر أن كلاً من المؤسسات الثلاث قد قدمت دعماً للعمل البحثي الذي تم إجراؤه من أجل إنجاز هذا الكتاب . ومن بين الكنوز التي تمخضت عن ذلك أن ساعدني ذلك الدعم على أن أتلقى العون من صفاء عبد المسيح التي تولت لسنوات القيام بعملية تصنيف البيانات إلكترونياً . وكان وجودها كريماً حتى في ظل ضغوط العمل . وإلى جانب المفكرين الذين يدور حولهم هذا الكتاب ، فإن قائمة المفكرين المصريين الذين أثروا في فكري تضم جلال أمين ، ومحمد السيد سعيد ، ونبيل عبد الفتاح ، والسيد يسين ، وأحمد عبد الله . وكلهم ذوو رؤية نقدية رصينة .

وفي المراحل الأخيرة من إعداد هذا العمل تدخَّل في اللحظة المناسبة طارق إسماعيل ، ومارك تيلور ، وخالد حفظي عبد الرحمن ، وجاك واجيت ، وأخي دون بيكر ، لإنقاذي مرات عدة كل وفق موهبته وتأملاته .

أما في دار هارفارد للنشر ، فقد كان دعم ومساعدة كاتلين ماكدرموت وكاتلين درامي من البداية وحتى النهاية عظيماً . وأنا مدين لماري إلين جير لقيامها بالتحرير على نحو متأن وبارع .

وبعد أن اكتمل الكتاب ، انضم لفريق العمل بالقاهرة مصطفي محمد السيد فجلب معه طاقة فكرية جديدة وأضاف للجهد المبذول للتعامل مع مجموعة جديدة من الأسئلة التي يطرحها هذا الكتاب .

وأخيراً ، ولعله الأكثر أهمية ، فإنني أهدي هذا الكتاب مع حبي إلى زوجتي

إلين التي تشاركني منظومة القيم التي كانت وراء هذا المشروع . وأهديه -أيضاً- إلى أولادي سارة ، ودوريان ومادلين ، وباسيلا ، مع شكري لاحتمالهم غيابي وتقصيري ، ومع امتناني لأنهم يشاركونني حياتي ، ومع تقديري لهم لانفتاحهم النموذجي على العالم من حولهم .

المقدمـــة

يحكي هذا الكتاب قصة مجموعة من المفكرين الإسلاميين الوسطيين الذين يطلقون على أنفسهم اسم : «التيار الإسلامي الجديد» . وهم يرون مدرستهم الفكرية امتداداً لتيار الوسطية الإسلامية . ويحرك هذه المجموعة رؤية وسطية إيجابية ، لا مخاوف نابعة من موقف دفاعي ، وهي رؤية يؤكدون عليها في الفكر والممارسة . ورغم أن جذورهم مصرية ، إلا أن الإسلاميين الجدد يخاطبون ، بقدر معتبر من التأثير ، العالم العربي والإسلامي على اتساعه . وتطرح أعمالهم السؤال الرئيسي الذي يتناوله هذا الكتاب وهو ما إذا كان مشروع الوسط الإسلامي الذي يتحدث باسم إسلام بلا خوف قادرا على التعامل بفاعلية مع متطلبات عصرنا .

لقد صاغ الإسلاميون الجدد أولاً مانيفستو لجماعتهم في بداية الثمانينات ، وقاموا بتوزيعه على نطاق واسع بين المثقفين . ولكن بسبب الظروف السياسية غير المواتية ، لم يخرج ذلك المانيفستو إلى النور حتى عام ١٩٩١ حين نشره الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، أستاذ القانون الدستوري ذو الشهرة الدولية ؛ فهو الذي كان قد صاغ البيان وكتبه نيابة عن زملائه . وبمجرد صدور ذلك الكتيب الذي حمل عنوان «رؤية إسلامية معاصرة» دارت حوله نقاشات واسعة . غير أن أكثر الرؤى النقدية ثراء جاءت متأخرة نوعا ما ، وكان صاحبها هو السيد ياسين المفكر الذي يحظى باحترام واسع ، ويعد أحد أهم نقاد التيار الإسلامي ، فضلا عن أنه كان يشغل منصب مدير مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام . ولعل المناظرة المثيرة التي جرت بين السيد ياسين وكمال أبو المجد في ١٩٩٤ كانت بمثابة تقديم ممتاز للأفكار الرئيسية التي يحتويها هذا الكتاب .

افتتح ياسين مقاله بالتسليم بأن الإسلاميين الجدد- على عكس غيرهم من الجماعات- «لا يدعون أنهم وحدهم يتحدثون باسم الإسلام» . بل إنهم «تعمدوا» تقديم أفكارهم «باعتبارها اجتهاداً مطروحاً للنقاش العام» ، على حد تعبير السيد

ياسين الذي حيا ذلك التوجه . ثم يبدأ ياسين في تقديم انتقاداته ، فيشير إلى أنه لم يجد «جديداً» في المانيفستو ، ولم يجد إلا القليل الذي يمكن اعتباره إسلامياً . وهنا يقدم ياسين ثلاث أطروحات عادة ما يستخدمها من ينتقدون المعتدلين الإسلاميين ، وهي اتهامهم بالمسؤولية ضمنياً عن عنف المتطرفين ، والتعبير عن رؤى أيديولوجية شمولية ولا واقعية ، فضلاً عن العجز عن الاستجابة بشكل جديد وخلاق لمشكلات مصر الأكثر إلحاحاً . وبأسلوب تهكمي طالما ميز انتقادات العلمانيين ، يسأل ياسين : «ألم يكن أجدى بأصحاب البيان أن يبرزوا ظاهرة العنف الإجرامي الذي يتستر بالإسلام ويدينونها إدانة واضحة قاطعة؟»

وفي رده على مقال ياسين ، دافع كمال أبو المجد عن البيان باعتباره «صرخة إنقاذ» ، وأعرب عن أسفه من أن تعليق ياسين لم يتناول مضمون ذلك البيان المعتدل مفضلاً بدلاً من ذلك التركيز على مهاجمة المتطرفين . لكن وإدراكاً منه بأن ما جاء في مقال السيد ياسين إنما يجسد الانتقادات الموجهة على نطاق واسع لمشروع الوسطية الإسلامية داخل مصر وخارجها ، انتهز كمال أبو المجد الفرصة ليقدم دفاعاً قوياً .

ويقول أبو المجد : «يعلم السيد ياسين جيدا أنني وإخواني الموقعين على البيان قد أمضينا أكثر من ثلاثين عاماً ندين العنف ، ونحذر بصوت عال وبقوة من آثاره ، وندحض دعاوى جماعات العنف» .

لقد جسد الجدل بين الكاتبين القضايا المحورية بشأن الصراع على الإسلام ، والتي يطرحها كل من العلمانيين المسلمين والإسلاميين المعتدلين والمتطرفين الذين يستخدمون العنف ، الأمر الذي جعل ذلك الجدل الذي دار على صفحات جريدة الأهرام محط اهتمام النخبة السياسية في مصر[١] .

لكن هذا الجدل يستحق اهتمام قطاعات أوسع بسبب الأهمية العالمية للإسلام . ففي النصف الثاني من القرن العشرين ، شهد العالم عودة الدين ليتحدى العلمنة التي بدت في كل مكان وكأنها أحد أبعاد التحديث التي لا مفر منها . وقد أخذت تلك الظاهرة العالمية شكل «الصحوة الإسلامية» في البلدان العربية ، وهي الصحوة التي كانت وراءها تيارات وجماعات وحركات إسلامية متنوعة تراوحت بين الانعزاليين الذين ركزوا على المعتقد الشخصي والطقوس ، والمتطرفين الذين سعوا لإعادة تشكيل مجتمعاتهم دينياً باستخدام العنف[٢] . ويظل تيار الوسطية العريض

يتوسط هذين النقيضين في العالم العربي والإسلامي . ويرفض تيار الاعتدال الإسلامي سلبية الانعزاليين ، ويدعو إلى إعادة تشكيل المجتمع على أسس إسلامية . ولكنه في ذلك يرفض بشكل قطعي أساليب العنف باعتبارها لا تتناسب مع الأهداف التي يسعون إلى تحقيقها . وتجسد أفكارهم بشأن كل من الوسائل والغايات ، القيم الجوهرية للإسلام خاصة قيمة العدل . فهم يؤمنون بأن التحولات التي يريدونها ينبغي أن تتسق في وسائلها وغاياتها مع المقاصد العليا للإسلام في كافة مراحلها .

وتيار الوسطية الإسلامي - الذي تنبع جذوره من أعمال رواد التجديد في القرن التاسع عشر كمحمد عبده - وجد أكثر أشكال التعبير عنه استمرارية في تنظيم الإخوان المسلمين الذي أسسه حسن البنا في ١٩٢٨ . وقد استمدت جماعة الإخوان المسلمين قوتها الشعبية من الطبقة الوسطى خصوصاً شريحتها الدنيا . وبحلول منتصف القرن العشرين كانت الجماعة قد جذبت حوالي المليون ممن آمنوا بمشروعها للتجديد الإسلامي في مواجهة الأفول والتدهور . لكن الصراع مع حركة الضباط الأحرار بزعامة جمال عبد الناصر التي تولت الحكم في ١٩٥٢ أدى إلى قمع الإخوان منذ منتصف الخمسينات ، ثم إلى انحسار حركتهم شبه الكامل لعقود عدة .

غير أن السادات أفرج في أوائل السبعينات عن سجناء الإخوان وشجع أنشطتهم بشكل غير مباشر من أجل إحداث قدر من التوازن مع خصومه في اليسار . ورغم تلك النية الواضحة في استخدامهم ، يظل من الخطأ اعتبار صعود الإخوان مجرد نتيجة للمناورات الحكومية ؛ فالنجاحات غير المتوقعة لهم منذ عودتهم في الثمانينات إنما تعود في المقام الأول إلي الجاذبية الحقيقية التي تتمتع بها رؤيتهم العامة إزاء التجديد الإسلامي . وكان الميلاد الجديد للحركة بمثابة فصل محوري من فصول قصة عودة الدين في شتى أنحاء العالم والتأكيد على دوره . ورغم أن أقلية هامشية عنيفة في حركة الإخوان تبنت منهج التطرف أثناء سنوات القمع ، إلا أن التيار الأساسي السائد في الحركة احتفظ بموقع لا يمكن إنكاره في الحياة العامة والمدنية بناء على استراتيجيه واعية من جانب الجماعة هدفت إلى التكيف مع النظام وقدمت برنامجاً للتغيير الاجتماعي السلمي . وظلت الحيوية المتجددة للإخوان بمثابة دليل على أهمية التجديد الإسلامي للتعامل مع قضايا العالم المعاصر .

والإخوان هي الحركة التي خرج من رحمها تيار الإسلاميين الجدد كقوة تقدمية ومستقلة تشكلت كرد فعل لقصور وإخفاقات الإخوان ونجاحها في آن واحد . ومع

ذلك يدين تيار الإسلاميين الجدد بالكثير للعمل الفكري والحركي للإخوان وبصفة خاصة للتأثير الملهم لحسن البنا .

واليوم ، وبعد أكثر من عقدين منذ أن ظهر الإسلاميون الجدد كمدرسة فكرية متماسكة ، يمكن تقويم أعمالهم . وهي مسألة من الأهمية بمكان ؛ لأن مصر تلعب دوراً له أهمية فريدة في العالم العربي والإسلامي . فلأنها أكثر الدول العربية تحديثاً وذات صورة كوزموبوليتانية تمت صياغتها من أجل جذب السياحة الدولية ، فإن هوية مصر وشخصيتها الإسلامية عميقة الجذور عادة ما يتم حجبها . فمصر في الواقع كانت مهداً لرؤى وتفسيرات عدة للإسلام ، بعضها متطرف والآخر معتدل ، وهي الرؤى التي ألهمت حركات شتى كان لها تأثيراتها التي تخطت بكثير الحدود المصرية . ولكن يظل الإسلام الإصلاحي هو صاحب الجذور الأعمق في ثقافة مصر وتاريخها شديدي الثراء . ومن ثم فليس هناك أفضل من مصر لتقويم الصراع داخل الإسلام بين التيار الأساسي السائد والمتطرفين الذين يستخدمون العنف .

ولعل وضع مصر المحوري هو النقطة التي يمكن من خلالها تناول الأسئلة التي برزت واكتسبت طابعاً ملحاً بعد ١١ سبتمبر . ما هي آفاق الإسلام الإصلاحي اليوم؟ ما مدى إمكانية وجود اعتدال إسلامي بشأن المسائل السياسية والاجتماعية والثقافية المحورية؟ وما هو شكل المستقبل الذي يعدنا به تيار الوسطية الإسلامي؟

لقد قدم الإسلاميون الجدد إجابات واضحة ومهمة عن كل تلك الأسئلة على المستويين النظري والعملي . ولكن عائق اللغة والاختلافات الثقافية أديا إلى تجاهل شبه كامل في الغرب لتلك الأبعاد المهمة للوسطية الإسلامية التي تدفقت من تفسيرات الإسلاميين الجدد .

فمثله مثل غيره من الأديان الكبرى ، يمكن إدراك الإسلام على النحو الأفضل عبر التفسيرات البشرية للرسالة الإلهية التي تقوم بتوجيه العقيدة والسلوك ؛ فالدين بهذا المعنى هو تفسير حي ، والبشر هم الذين يجعلون ذلك ممكناً . والرموز الأساسية لمدرسة الإسلاميين الجدد الذين يبرزون على صفحات هذا الكتاب يشرحون رؤى الوسطية الإسلامية على أرض الواقع . فالإسلاميون الجدد المصريون يضمون شخصيات معروفة كتاباتها على اتساع العالم العربي بل والدوائر الإسلامية الأوسع .

فعلى سبيل المثال ، عادة ما يشار إلى يوسف القرضاوي باعتباره أهم علماء المسلمين وأكثرهم نفوذا في العالم الإسلامي اليوم . وفهمي هويدي بلا شك صاحب

الصوت الصحفي الأكثر شهرة والأوسع انتشاراً على اتساع العالم العربي، ممثلاً لرؤية الإسلاميين الجدد. هذا وينظر الكثيرون إلى الراحل الشيخ محمد الغزالي باعتباره أقرب علماء الدين إلى قلوب المسلمين في القرن العشرين. والإسلاميون الجدد يمثلون قوة فكرية معتبرة في مصر والعالم العربي بل وخارج حدودهما. ولا يوجد في الواقع أسباب علمية موضوعية لغياب الفهم الغربي للإسلام الذي تمثله هذه المدرسة من المفكرين؛ فسجلهم متاح ويسهل الاطلاع عليه وتقويمه. وقد قام الإسلاميون الجدد بما هو أبعد من طرح أسئلة تأملية مجردة؛ فالحجم الضخم لأعمالهم الفكرية فضلاً عن السجل الحافل لدورهم النشط في الحياة العامة يشي بأن تلك المجموعة الجديرة بالاهتمام والتي تتسم بالتعددية - حيث تضم قانونياً وقاضياً مؤرخاً وصحفياً وعدداً من الفقهاء - قد قدمت اجتهادات إصلاحية بشأن دور الفن والتعليم في الإسلام، وحول طبيعة المجتمع الإسلامي وسبل تنظيمه، وحول علاقة المرأة بالرجل، وحقوق غير المسلمين، وطبيعة البنوك الإسلامية والاقتصاد بالمجتمع، فضلاً عن الدور العالمي للإسلام. وقد تناولوا كل تلك القضايا في سياق اجتماعي محدد. ولأن هؤلاء المفكرين الإسلاميين قد احتفظوا بعلاقة عضوية بمجتمعاتهم، كأفراد وكمجموعة فإنه بإمكاننا وضع أعمالهم في سياق التاريخ الحديث لمصر والشرق الأوسط، الأمر الذي يجعل طبيعة تلك الأعمال وأهميتها ذات مغزى للمتخصصين وغير المتخصصين.

ويبدأ كل جزء من أجزاء هذا الكتاب الثلاثة- والمعني برؤية الإسلاميين الجدد للثقافة والمجتمع والسياسة - بمقدمة. فمن بين الكم الهائل من الكتابات الثقافية تم انتقاء مقال ساخر ينطوي على رؤية ثاقبة وهو طابع ميز المثقفين المصريين عموماً بما في ذلك الإسلاميين الجدد. ففي شكل واقعي وإنساني، يقدم كل مقال من تلك المقالات المختصرة المحاور الرئيسية للتحليل الذي سيأتي بعدها، ولكنها عادة تعكس روح الدعابة التي طالما يستخدمها المصريون للتعامل مع ظروف شخصية بائسة أو أوضاع عامة يصعب احتمالها.

فالقسم الخاص بالمجال الثقافي بفصليه الأول والثاني عن التعليم والفنون يقدم له مقال ساخر يبني الصلة بين تجاوزات الثقافة الشعبية - التي تصرف الأنظار عما هو مهم وتجسدها أكثر فنانات الرقص الشرقي شهرة في مصر- وبين انعدام كفاءة المؤسسة الحاكمة التي تتخذ عادة مواقف دفاعية. أما الفصلان التاليان اللذان

يتناولان المجتمع والاقتصاد ، فيقدم لهما مقال يهجو بسخرية بالغة الرؤى المشوهة للمتطرفين الإسلاميين ، بكافة أنواعهم حين يصرفون الأنظار عن الأجندة الوطنية ويركزون على قضايا ثانوية ، كالمبالغة في الملبس الإسلامي . وهم إذ يفعلون ذلك إنما يطمسون في الواقع الوجه الإنساني للإسلام الذي يكافح الإسلاميون الجدد من أجل الكشف عنه . وأخيرا يقدم مقال ساخر آخر ، يقترب كثيراً من نبض الناس ، وأيضاً من تقييم الإسلاميين الجدد للأمور ، للفصلين الخامس والسادس عن السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . فهو يعبر عن خيبة الأمل التي يشعر بها المصريون إزاء حياة سياسية ومدنية فارغة من أي مضمون ، الأمر الذي يفتح الباب أمام الوسط الإسلامي ، كما يفهمه الإسلاميون الجدد لتقديم بدائل خارج السياسة وفيما وراء حدود المجتمع المدني .

لقد اختتم كمال أبو المجد مناظرته مع السيد ياسين بالإشارة إلى سجل إنجازات الإسلاميين الجدد : إصداراتهم العديدة التي تتناول قضايا أساسية حول الثقافة ، والمجتمع ، والسياسة ، والاقتصاد ، ومشاركتهم النشطة في الحياة العامة من واقع مبادئهم .

ولا يوجد مقدمة لذلك التاريخ القريب أفضل من أحداث معرض القاهرة الدولي للكتاب عام ١٩٩٢ .

كانت الحشود قد تجمعت منذ وقت مبكر ، وسرعان ما امتلأت القاعة الضخمة عن آخرها بالبشر . هذا بينما احتشد آخرون لتكتظ بهم المساحة المحيطة بذلك السرادق المقام في أرض المعارض التي كانت قد افتتحت مؤخراً في قلب القاهرة الكبرى . كانت المناسبة هي معرض الكتاب الرابع والعشرون عام ١٩٩٢ . ومعرض الكتاب كان قد صار تقليداً سنوياً ، الأمر الذي جعله حدثاً ثقافياً مهماً بل وربما أكثر من ذلك في بعض الأحيان(٣) .

كان حضور الشيخ محمد الغزالي - أحد أهم الرموز الدينية المصرية ، والأكثر شهرة بين الإسلاميين الجدد لدى عامة المصريين - يضمن أن تأتي حشود كبيرة من الناس ؛ فحين يؤم الشيخ الغزالي الصلاة في المناسبات الإسلامية الكبرى يحتشد حوالي ربع مليون من كل حدب وصوب في أحد الميادين العامة في القاهرة . أما اليوم ، فلن يؤم الغزالي الصلاة . فهذا الحدث الذي نظمه معرض الكتاب كان الغزالي - كإسلامي وسطي - سيناقش فيه مسألة الدولة الإسلامية مقابل الدولة

العلمانية في مناظرة مع الكاتب فرج فوده أحد أكثر علمانيي مصر شهرة [٤] . وكان مع الغزالي في تمثيل التيار الإسلامي - وإن بدا في ظله إلى حد كبير - مرشد الإخوان لاحقاً مأمون الهضيبي [٥] .

وما أن نشر برنامج معرض الكتاب في جريدة الأهرام حتى تركز انتباه النخبة السياسية على الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين . فقد أدرك المثقفون فوراً أهمية الحدث ؛ فندوات معرض الكتاب قدمت تجسيداً معاصراً وملموساً لأطروحات مشروعين وطنيين متنافسين سعى كل منهما إلى الاستحواذ على روح مصر على مدار أكثر من قرن من الزمان . فالغزالي يجسد إيمان الوسطيين الإسلاميين في مصر بأنه وحدها الدولة التي يتم إصلاحها بناء على أسس إسلامية هي القادرة على بناء مجتمع مصري يتسم بالأصالة ، ولكنه ديمقراطي وحديث في الوقت ذاته . أما فرج فوده فهو يمثل المبدأ العلماني ومؤداه أن الدولة «الدينية» لا يمكنها أن تقدم نوع الحكومة التي تحتاجها البلاد في نهاية القرن العشرين .

خارج القاعة ، مثل الشبان - وأغلبهم من الملتحين - العدد الأكبر بين المحتشدين . وما إن زادت أعداد البشر حتى صار وجود الأمن في زيه الرسمي أكثر وضوحاً . وصار يوجه القادمين الجدد نحو دوائر أوسع حول المبنى على نحو يترك الطريق إلى القاعة خالياً . وتقبل المحتشدون التعليمات ، ثم تواترت الأنباء عن أن الشيخ الغزالي داخل القاعة فعلاً . وبين الحين والآخر ، كان الأمن يصطحب سيارات الشخصيات العامة لمساعدتها على اختراق الطريق ببطء نحو المدخل ، بينما كان الشباب يتسابقون فيما بينهم في التخمين بشأن الشخصيات اللامعة التي تقترب منهم ، فهذا مثقف معروف ، وذاك شخصية مرموقة أو مسئول حكومي بارز . لكن ردود فعل الحشود كانت أكثر وضوحاً عند ظهور فرج فوده ، فقد عرفه الجميع فوراً ؛ فهو قد صنع لنفسه شهرة كشخصية عامة ذات مواقف واضحة في الصف العلماني ، يعبر عنها بأسلوب عنيد . وبنزعته الدرامية المعتادة ، لا يصل فرج فوده إلا بعد أن تكتظ الحشود ، ثم يأتي ليشق طريقه بثقة نحو المدخل الأمامي تصحبه أسرته في أزياء أنيقة .

كانت تحيط بالحدث ظلال غريبة لم يكن يدرك أحد وقتها أنها تنذر بسوء . ولكنها خلقت بعض الشعور بالقلق في ذلك اليوم البارد من أيام فصل الشتاء . فمتى شرعت جماعات صغيرة من الشباب الملتحين في التجمع في دوائر لم يكن واضحاً

في البداية أنهم ينتظمون من أجل صلاة الجماعة . وفي الوقت ذاته ، كان الحضور الواضح غير المعلن لآخرين يهدد بعرقلة الحوار الوطني المزمع . فلم تكن عناصر الأمن في زيها الرسمي وحدها الممثلة للنظام في معرض الكتاب . فمتى ازدادت الحشود لم يجد الأمن الذي يرتدي الملابس المدنية غضاضة قي إشعار الناس بوجوده . كانوا عناصر قوية البنيان ترتدي الملابس المدنية ومسلحة بهراوات ليست مخفية بعناية في ملابسهم ، وكان هؤلاء يظهرون بين الحين والآخر بل وفي لحظة بعينها أحاطوا بالمدخل الرئيسي بالكامل . وقد أخذت التعليمات الموجهة للناس شكل دفعهم بغلظة أحياناً حتى بدأ الغضب يعلو وجوه الشبان الملتحين الذين راحوا يرددون هتافات «الله أكبر ، الله أكبر» ، والتي صاحبها أحياناً اندفاعات غليظة ، حتى بدا المشهد مهيأ لمواجهة . فتدخل الشيخ الغزالي عبر الميكروفون قائلاً بحزم إنه لا يجب استخدام تلك الهتافات ، ثم دعا فوراً لصلاة الظهر . توقف الشبان عن الهتاف وراحوا ينتظمون من أجل صلاة الجماعة ، بينما شرع البوليس السري في الذوبان وسط الجماهير .كان إذن حواراً سبقته إقامة الصلاة ، كأداة لقطع الطريق على الاندفاع نحو العنف .

وتستمر المناظرة حول النظام الإسلامي والعلماني لثلاث ساعات دون حادثة عنف واحدة . تحدث الغزالي أولاً بينما احتمالات العنف لا تزال كامنة في القاعة . وقد استهل حديثه باستعراض تاريخ الغزو والنهب الغربي والذي هو في الجوهر من قصة وجود الغرب في العالم الإسلامي . ويذكر الغزالي جمهوره بأن المصريين قد انتصروا في كفاح استمر مئة عام ضد اغتصاب وعنف المستعمر ، ولكنهم فعلوا ذلك بثمن باهظ لأنفسهم ولتراثهم الإسلامي الثمين ، «فقد صرنا شخصيات مشوهة أبعد ما نكون عن تراثنا» . قالها الغزالي بقسوة ووضوح . فقد سعى الكثير من المصريين لتبني أساليب المستعمر بعد أن تحطمت ثقتهم بأنفسهم . وأضاف الغزالي محذراً أن ذلك التبني للعلمانية قوض الهوية والشعور بالانتماء الذي يقدمه الإسلام . فلن يحقق المصريون نجاحاً في العالم الحديث إلا عن طريق «تجديد علاقتنا بالإسلام وتحرير أنفسنا من الاستعمار التعليمي والتشريعي والفكري» . بهذا المعنى ، قدم الغزالي الأمل في الدولة الإسلامية ورفض فكرة تقليد العلمانية الغربية .

هل تقدم المجتمعات الغربية فعلاً نماذج تستحق التقليد الأعمى؟ يرفض الغزالي التغاضي عن النواقص التي تعتري حتى أقوى المجتمعات العلمانية في الغرب ، ذاكراً

الانحلال الأخلاقي ، والعنف الجنائي ، والمعايير المزدوجة للمجتمع الأمريكي . ويسأل لماذا يغض الأمريكيون الطرف عن انهيار القيم الأخلاقية والفقر المدمر الذي ينعكس في الكثير من جرائم العنف في مجتمعهم . وفيما يبدو رداً على الهجوم المعروف في الغرب الذي يسوي بين الإسلام والظلامية ، يقول الغزالي إن «الحكومة الإسلامية ليست مناهضة للعقل ؛ لأن تلك الحكومة ستؤدي أدوارها وفق القرآن الكريم والعقل معاً» . ويميز الغزالي بوضوح بين الدولة «الإسلامية» والدولة «الدينية» ، ويرفض اعتبارهما شيئاً واحداً . وأضاف أن الإسلاميين الوسطيين يسعون إلى تجديد معنى المجتمع في الإسلام وهو المجتمع الذي أنتج حضارة منذ ١٤ قرناً ، واعتبر أن هذا التجديد «هو مطلب الأمة ، والتخلي عن القيام به يكون إذن بمثابة إهدار للإرادة الشعبية» .

وفي إشارة ذكية إلى المكانة العظيمة للغزالي ، افتتح فرج فوده كلمته بتذكير الحاضرين بأن المقاطعات والاحتجاجات الانفعالية من القاعة تنم عن ضعف الثقة فيمن يمثلون وجهات نظرهم على المنصة . وأصر فوده في مستهل كلمته على أن تعليقاته لا علاقة لها بالالتزام الديني للمسلمين ؛ لأن ما يعارضه هو الحكم باسم الإسلام معتبراً أن تلك مسألة فيها «رؤى متنافسة وتقديرات متباينة واختلافات في وجهات النظر» . ثم يحدد المتحدث الخلل الجوهري ، في الماضي والحاضر ، الذي تعاني منه الحركات والحكومات التي تصف نفسها بأنها إسلامية . ويقتبس فرج فوده من حوار للغزالي أجرته معه مجلة روز اليوسف في ١٩٨٧ قال فيه إن الشريعة الحق لم تطبق إلا في عصر الخلفاء الراشدين ، وأن العنف وتوازنات القوى السياسية هي التي هيمنت في العصور التالية من تاريخ الأمة الإسلامية .

وطالب فرج فوده مستمعيه بأن يأخذوا ما قاله الغزالي مأخذ الجد . وقال إنه إذا كانت الشريعة الإسلامية قد طبقت فقط في عصر الخلفاء الراشدين ، يصبح التاريخ خير دليل على فساد موقف الإسلاميين الذين يعولون على تطبيق الشريعة من أجل إيجاد حكم إسلامي عادل . ويشير في ذلك إلى إيران والسودان كدول انتهت محاولاتها لخلق دولة إسلامية قائمة على الشريعة إلى قمع وسفك للدماء . ولأن الإسلاميين لا يملكون برنامجاً معتبراً أو مفصلاً للتعامل مع مشكلات البلاد فإنه «لا ينبغي لمصر أبداً أن تضع مصيرها في يد أولئك الذين لا يملكون سوى الشعارات والأوهام التي يشهد ضدها التاريخ والواقع المؤلم لدول مجاورة .» ولفت فوده الانتباه

إلى جرائم العنف التي ترتكب تحت شعارات إسلامية ، وربطها بالسابقة التي أرساها «التنظيم الخاص» التابع للإخوان المسلمين في الثلاثينات والأربعينات . وحذر من الخطر الذي تمثله فكرة الدولة الدينية على الوحدة الوطنية . وقد رفض فوده بشكل قاطع أن تتعرض الأقلية المسيحية إلى الظلم المتمثل في أن يحكمها دين الأغلبية . وأصر بدلاً من ذلك على التماسك الوطني القائم على مبدأ المواطنة بعيداً عن الدين . ثم ذكر فوده انفجار العنف عقب اغتيال السادات وأثناء حرب الخليج باعتبارهما فترات خطرة كان فيها طرفاً النزاع يبرران مواقفهما على أساس إسلامي ، وطالب بأن يتم حماية الإيمان الديني من فساد السياسة ، واختتم كلمته بدعوة لاستمرار الحوار(٦) .

وقد ركز الغزالي ، في تعقيبه ، على قضية الشريعة موضحاً أنه رغم أن الشريعة لم تطبق بالكامل إلا في عهد الخلفاء الراشدين ، إلا أن التطبيق الناقص لها في العصور الأموية والعباسية والعثمانية قد أدى إلى التقدم الحضاري المعروف الذي تحقق في تلك الفترات . وربط الغزالي بين الشريعة والتراث الحضاري الإسلامي الواسع ، لا بينها وبين النظام السياسي بالمعنى الضيق أو بينها وبين القانون الديني الذي هو مفهوم ملتبس . فالتمييز بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية مسألة محورية عند الغزالي والإسلاميين الجدد رغم التجاهل المستمر لها من جانب الإعلاميين . فالإسلام كحضارة منفتح ومتسامح وبعيد كل البعد عن أفكار التعصب والانغلاق المرتبطة بمفهوم الدولة الدينية . وقد اختتم الغزالي مداخلته بشأن التاريخ الإسلامي بالتذكير بأن الغرب في سعيه للتقدم اعتمد على تراث الحضارة الإسلامية خاصة في العلوم بما في ذلك الطب .

وهكذا انتهت المناظرة بخلاف واضح حول فكرة الدولة الإسلامية في مقابل الدولة الدينية ودور الشريعة فيها . وكما قال أحد الصحفيين الذين غطوا الحدث الذي دارت وقائعه في معرض الكتاب «تنبع أهمية المناظرة من أن الجمهور قد اعتاد أن يستمع لوجهة نظر واحدة واليوم تمكن من الاستماع إلى وجهتي النظر معاً» . وأضاف «مع نهاية المناظرة ، كان التوتر قد زال والميل للعنف قد تلاشى ، وهو ما يوضح أن الجيل الحالي في أمس الحاجة إلى الحوار الحقيقي لا المونولوج الذي استمر لأكثر من عشر سنوات»(٧) .

وقد هيمنت المناظرة بين الشيخ الغزالي وفرج فوده على التغطية الإعلامية لوقائع

معرض الكتاب عام ١٩٩٢ . لكن لم يقل عن ذلك أهمية تلك الندوة التي قدم فيها كمال أبو المجد رسمياً بيان مدرسة الإسلاميين الجدد بعنوان «رؤية إسلامية معاصرة» . فقد كشف البيان عن الأرضية الفكرية والقيمية التي انطلق منها الغزالي في محاجاته لصالح الدولة الإسلامية لا الدينية . والبيان الذي كتب عام ١٩٨٠ وتم توزيعه وقتها على ١٥٠ من الإسلاميين وغيرهم من المفكرين لم يتم نشره إلا في عام ١٩٩١ ، ثم أعيد نشره في ١٩٩٢ ليتزامن مع معرض الكتاب . وقد أسهمت المجموعة المحورية للإسلاميين الجدد المكونة من د . يوسف القرضاوي ، الفقيه الإسلامي ، والكاتب الصحفي فهمي هويدي ، والدكتور محمد سليم العوا المحامي والمتخصص في الشريعة ، والقاضي والمؤرخ البارز طارق البشري ، فضلا عن الشيخ محمد الغزالي ، وأحمد كمال أبو المجد في تشكيل أفكار البيان . وهي الأفكار التي تم نسجها في صياغات وأطروحات كبرى .

وعلى الرغم من أن الظروف السياسية لم تسمح بنشر البيان عام ١٩٨٠ ، إلا أن عقد الثمانينات كان مواتياً بأشكال أخرى لنشر فكر الوسطية الإسلامية في مصر . ففي استعراضه لتلك السنوات في يناير ١٩٩٠ ،أشار فهمي هويدي المتحدث باسم الإسلاميين الجدد إلى الفوز الذي حققه الإسلاميون في الانتخابات ، والوجود القوى للإسلاميين الجدد في النقابات المهنية . لكن هويدي اعتبر أن تلك المتغيرات الداعية للتفاؤل قد صاحبها قلق بشأن مستوى الوعي والالتزام المطلوب في صفوف ذلك المد الإسلامي المتنامي في مصر وخارجها . وحذر الكاتب من استخدام البعض المرموز الإسلامية بأساليب لا إسلامية ضللت من هم داخل الحركة وأثارت انزعاج من هم خارجها . وقد ربط هويدي بين ذلك النمو الفوضوي للمد الإسلامي وفشل النظم السياسية العربية في تبني خيار حضاري حاسم ، الأمر الذي قسم المجتمعات العربية إلى نخب متغربة ، وجماهير مرتبطة ارتباطاً عميقاً بالإسلام . كما لفت هويدي الانتباه إلى كتابات أيديولوجية معادية في الغرب ، مشيراً إلى أن مفكرين غربيين نافذين كانوا قد أعلنوا الانتصار العالمي للفكرة الليبرالية الغربية بينما ألمحوا إلى العالم الإسلامي باعتباره الاستثناء المتمرد ، الأمر الذي قد يعني ضمنا استهدافه . وقد نبه هويدي إلى أن ذلك الموقف الأيديولوجي قد يتحول إلى عمل عدائي سواء من جانب قوى خارجية أو من جانب نظم سياسية مرتبطة بها(٨) .

ورغم تلك الملاحظات التحذيرية ، حدا الإسلاميون الجدد الأمل في البناء على

المكاسب التي حققها الإسلام في الثمانينات . ومن ثم انطلقوا في معرض الكتاب بشكل حاسم إلى المجال العام الذي صار مفتوحاً أمامهم ، مؤكدين على دورهم الجديد كقادة فكر أهلتهم له جهودهم الدؤوبة في الثمانينات . وكان التواجد الملحوظ للإسلاميين الجدد في معرض الكتاب وكأنه يؤكد الجانب المتفائل في تحليل فهمي هويدي .

وكان كمال أبو المجد في تعليقاته في معرض الكتاب قد أكد على أن أولئك الذين يركزون على التيارات الإسلامية المتشددة إنما يقللون بالضرورة من شأن النمو المتزايد في جاذبية الوسطية الإسلامية- التي يعبر عنها الإسلاميون الجدد . فمن وجهة نظر كمال أبو المجد فإن قوة الوسطية مصدرها فهم كلي وموضوعي للمقاصد العليا للشريعة . وقد أكد أبو المجد على أنه في الوقت الذي تهيمن فيه «تيارات الغضب» على عناوين الصحف ، فإن الوسطية تكسب كل يوم على اتساع العالم العربي والإسلامي المزيد من المناصرين ، الذين يتطلعون إلى التيار الوسطي ليقودهم نحو نهضة حقيقية مبنية على فهم صحيح للإسلام . فالوسطية عند الإسلاميين الجدد هي الملهم الذي ترتكز عليه رؤيتهم المعاصرة لإصلاح وتجديد إسلامي جامع ومنفتح على العالم(٩) .

وكان معرض الكتاب في ١٩٩٢ أكثر من مجرد فرصة لمناظرة التيار العلماني بالنسبة للإسلاميين الجدد ؛ فقد كان ساحة مثالية يمكن من خلالها أن يلتقي «العقل» أو القيادة الفكرية لتيار الاعتدال الإسلامي مع ممثلي «الجسد» الإسلامي المكون من جماعات ضخمة ومتعددة من الشباب الإسلامي . وكمفكرين ذوي اتصالات قوية بالتجديد الإسلامي ، قدم الإسلاميون الجدد رؤية تعتمد على اجتهاد عقلاني لفهم النصوص المقدسة-القرآن والسنة ، والفقه أيضاً- ويسعى لمعالجة عدد كبير من القضايا الدينية والاجتماعية في حياة المسلمين . وفي نفس الوقت يتشكل تفكيرهم وتواجدهم في الحياة العامة من واقع اهتمام عميق بمعاناة المصريين في مجالات لا تتعلق فقط بمعتقداتهم ودينهم وإنما -أيضاً- بمعاناتهم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والنفسية . وهم يعتبرون أن آفاق التقدم لشعوب العالم العربي الإسلامي محكومة بالعلاقة الوطيدة بين فهم الإسلام كفكر وإيمان وطريق حياة من ناحية وبين المعرفة الموضوعية بالعالم الحديث وشروط النجاح فيه من ناحية أخرى(١٠) .

وفي الجوهر من فكر هذه المدرسة يظل هناك ذلك الإيمان بالإسلام كحضارة تنطوي على الالتزام بالعمل الاجتماعي البناء ، فهم يؤمنون بقوة بأن واجب كل زعماء الإسلام ومفكريه ونشطائه يتمثل في مواجهة تحدي التقدم بحلول مبدعة تجسد القيم والمبادئ الإسلامية ، ويصرون على أن منهج الاعتدال في التعامل مع المشكلات التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا يتطلب الإطاحة بالمؤسسات القائمة ؛ فالكثير من القوانين في مصر ،على سبيل المثال ، لا تتناقض مع الشريعة الإسلامية في رأيهم . بل إن المجالات التي تحتاج إلى تغيير ينبغي عندهم أن يتم التعامل معها بحكمة وتدرج لتجنب حدوث المزيد من الفوضى في المجتمع . ويرى الإسلاميون الجدد في الأنشطة العملية الطريق الصحيح للخلاص في الدنيا والآخرة حتى لو كانت نتائجه منقوصة أو لا تتسم بالكمال . فهم يدعون إلى جسد إسلامي يتسم بالعافية والحيوية يمكن من خلال حركته أن يسهم في خلق مناخ يتسم بالتسامح والتفاهم والحوار الذي يؤدي إلى فهم أفضل لكل من الإسلام والعالم الحديث .

ويرى الإسلاميون الجدد أن جسداً منخرطاً في مثل ذلك النشاط الاجتماعي البناء يتطلب وجود قيادة فكرية ذات كفاءة ، قادرة على الترشيد . ومن على منصة معرض الكتاب ، قدمت هذه المجموعة نفسها لموقع القيادة . أما مؤهلاتهم فهي خليط قوي ومتنوع من الإمكانات النظرية والفقهية ممثلة في الفقيه الإسلامي د . يوسف القرضاوي ، ورجال القانون ممثلين في كمال أبو المجد وسليم العوا ، فضلاً عن الطاقة الفكرية والجاذبية الشخصية للشيخ الراحل محمد الغزالي ، هذا إلى جانب صحفي مرموق كفهمي هويدي صاحب المقال الأسبوعي واسع التأثير في الأهرام ، والقاضي والمؤرخ طارق البشري نائب رئيس مجلس الدولة الذي يحظى باحترام عميق لدى كل التيارات السياسية والفكرية .

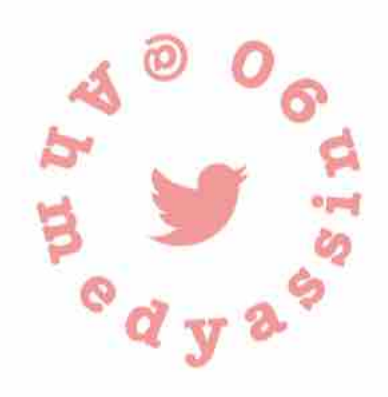
وينجذب لهذه المدرسة عدد من الزملاء والمناصرين والتلاميذ والنشطاء خصوصاً بين الشباب الذي يبحث عن بديل إسلامي للمتطرفين . ورغم أن هؤلاء يمدون يدهم للآخرين ، إلا أنهم يعتمدون على بعضهم البعض في تعريف جوهر فكر مدرستهم الفكرية ومشروعهم . ومشروعهم مشروع اجتهاد جدير بالاهتمام ، يعيد النظر في قيم التراث ومقاصده ، ويسعى لترجمته إلى إصلاح بناء . وتربط بين رموز هذه المدرسة علاقات شخصية ممتدة ، وتلاق فكري دائم يعبر عن نفسه بشكل ملموس في

إحالات كل منهم للآخر ، وحركتهم المشتركة في الحياة العامة التي عادة ما تبرز في لحظات الجدل وأوقات الأزمات . ولكل من هذه الرموز إسهاماتها المقدرة كباحثين وكتاب ، وهم جميعاً شخصيات عامة تعبر عن نفسها عبر منابر متعددة . وهم يمثلون جماعة تحظى باحترام من لم ينخرط في ممارسات سياسية مشبوهة سواء مع النظام أو المعارضة . وهم وجوه ليست شابة ولكنها تتسم بالحيوية ويتقدمون إلى مواقع قيادية في مصر معروف أنها تعاني من الفراغ . أما جمهور هذه المدرسة ، فهو جمهور الصحوة الإسلامية الواسع والمجتمع ككل الذي يؤمن إيماناً عميقاً بالإسلام وبإعادة دمجه في الحياة العامة بوسائل معتدلة وسلمية . والإسلاميون الجدد يؤمنون بأن هناك «قلباً قوياً معتدلاً» للحركة الإسلامية برز من خلال الصحوة ويزداد قوة كل يوم ، وأن هذا القلب هو المرتكز الذي يمكن على أساسه بناء مستقبل أفضل للحركة الإسلامية ولمصر . وفي الواقع ، فإنه لا هؤلاء الرموز ولا تلك الحركة الإسلامية الوسطية التي ينتمون لها قد ظهرت كنبت شيطاني أو بين ليلة وضحاها . ولا يجوز في الواقع فهمها باعتبارها عرضاً ثانوياً لمتغير رئيسي آخر ، سواء كان ذلك هو المواجهة مع الغرب ، أو هزيمة ١٩٦٧ كما يصر البعض ؛ فهي تتبع تقليد الوسطية صاحب الجذور العريقة في التاريخ المصري والتي تمنحهم وجوداً دائماً في المجتمع المصري المعاصر . والوسطية التي ترتكز على المقاصد العليا للشريعة قد أثراها التراث الفكري الذي تركه محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ، بل وأيضاً عناصر بعينها من إرث النشاط الاجتماعي المعقد والمتناقض لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، التي تمثل واحدة من أكثر الحركات شعبية في القرن العشرين . وترى الوسطية العالم من زاوية لا يمثل فيها الإسلام مجرد معتقدات دينية ، وإنما باعتباره وعاءً فكرياً وثقافياً ، وخبرة تاريخية اجتماعية وسياسية واقتصادية ، وباعتباره مرشداً أخلاقياً وعملياً لتحسين ظروف الحياة . وقد سعى الرواد الأوائل للوسطية ورموزها المعاصرين للتوفيق بين القيم الإسلامية والواقع المعاش وهي مهمة يرونها غير ممكنة إلا في مجتمعات حية وقوية ومستقلة . هذا الفهم الواسع لأصول تيار الوسطية وطبيعته يعني أن مهمة الإسلاميين الجدد ذات بعدين : تقديم فهم أكثر رشادة للإسلام إلى مريديهم ، والقيام بالتغييرات اللازمة في الهياكل السياسية والاجتماعية التي تعوق خلق مجتمع إسلامي قوي ومستقل مبني على هذا الفهم للإسلام(١١) .

ويشعر الإسلاميون الجدد بأهمية تقديم رؤيتهم ودعوتهم تلك نظراً للصورة

الغامضة وغير الدقيقة التي تطرح بها فكرة الحل الإسلامي عادة من جانب أناس يعرفون القليل عن الكيفية التي يمكن بها تعريف الوجهة الإسلامية والوسائل المناسبة لتحقيقها على أرض الواقع . ورغم احتفائهم بمظاهر الصحوة الدينية حول العالم ، والتي يحتل المسلمون فيها مكاناً معتبراً ، يشعر الإسلاميون الجدد بالأسى بسبب التشويه الذي يتعرض له الإسلام من جانب أولئك الذين يعتمدون على تكهنات وافتراضات مبنية عادة على الخوف لا على الثقة في المقاصد العليا لرسالة الإسلام ومبادئه . فمن وجهة نظرهم ، كثيراً ما لطخت حركات ونظم سياسية سمعة الدعوة الإسلامية ، وأججت ردود الفعل المعادية للإسلام . ومن ثم فهم يرون أنه قد آن الأوان للتقدم برؤية إسلامية جديدة .

بهذا المعنى يقدم الإسلاميون الجدد فكرهم باعتباره مستمداً من المبادئ الإسلامية ، ويوجهون رسالتهم أولا إلى شعب مصر ، ثم العالم الإسلامي . ولكنهم يسعون بانفتاح ومرونة لتفسير التراث الإسلامي على نحو يستجيب لعصر جديد من تاريخ الإنسانية «تنهار فيه الحواجز بين البشر وتتضاءل فيه المسافات» ، وهم يرحبون بالفرص التي يتيحها عصر العولمة ، ويسعون من خلال عملهم إلى جعل التجديد الإسلامي جزءاً مهماً في عصر جديد يرون فيه أملاً أكبر «تسعى فيه الدول والشعوب والثقافات حول العالم إلى البحث عن أسس فكرية مشتركة ، ويحدث فيه تقارب حضاري وتعاون ثقافي من أجل قيم العدل والسلام والحرية واحترام حقوق الإنسان»(١٢) .


@Ahmedyassin90

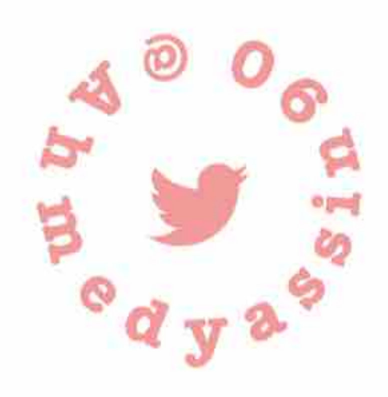
الباب الأول

الثقافـة

في جدية مبالغ فيها ، يعلن الكاتب الإسلامي المعروف أحمد بهجت في عهوده يوم ١٣ أغسطس ١٩٩٥ عن خبر عاجل من عالم الفن ، والمقال عبارة عن حوار بين اثنين من المثقفين أحدهما يبدأ الحديث بالإشارة إلى الإعلان الذي نشرته الصحف عن أن راقصة مصر المشهورة «قد اشترت مؤخراً سيارة مصفحة» ، فيعترف المستمع بأنه لا يتابع الأخبار الثقافية حتى أنه لم يطلع على ذلك الإعلان . ويفتح ذلك الاعتراف الباب أمام صديقه ليحكي له عن شهرة فيفي عبده ؛ فهي على أية حال الأعلى أجراً بين مؤديات الرقص الشرقي في الشرق الأوسط كله .

ويضيف الراوي بحماس أن ثمن السيارة الذي يقدر بعدة ملايين من الجنيهات لم يكن مصدر إزعاج لفيفي عبده ، ومع ذلك لم يكن شراء السيارة أمراً سهلاً ؛ إذ يبدو أن هناك قائمة انتظار طويلة من كبار المسئولين الذين يحتاجون إلى الحماية في حركتهم في شوارع المدينة .

لكن المستمع الساذج سأل ببراءة ، لماذا تحتاج راقصة إلى سيارة مصفحة؟ فيجيب صديقه أن فيفي عبده ليست على الأرجح هدفاً للإرهابيين ، لكن لعل الأمر يتعلق بآفاق مستقبلها السياسي ؛ فوق الأداء الرسمي في المجالات الثقافية والاجتماعية ، من الواضح أن فيفي عبده تملك كل مؤهلات المنصب الحكومي ، كل ما ينقصها هو سيارة مصفحة ، فلا تُفاجأ يا صديقي إذا ما وجدت «العزيزة فيفي وزيرة في التشكيل الوزاري القادم» .


@Ahmedyassin90

الفصل الأول
إصلاح التعليم

انتبه المصريون حين أعلنت الحكومة في ٢٨ مارس ١٩٩٤ عن لقاء تليفزيوني مع «الإرهابي التائب» ؛ فبفضل الدعاية الحكومية ، صارت هناك صورة نمطية لشخصية الإرهابي حتى أن المصريين صاروا يعرفون من هو الإرهابي وكيف يفكر . ومن ثم فإن دور الإرهابي التائب في ذلك اللقاء المزمع سيكون بالضرورة التأكيد من خلال كلماته على صحة الرؤية الرسمية للإرهاب باعتباره نوعاً شريراً من الإجرام الذي ينبع من مصادر إسلامية . وستؤكد اعترافاته على الحاجة إلى قمع واسع للموجة الإسلامية في إطار حملات الحكومة «لتجفيف الينابيع» ، أي اقتلاع جذور التطرف . فالنظام يرفض التمييز بين متطرفين يستخدمون العنف ومعتدلين ، متجاهلاً بذلك كل الأدلة التي تشير إلى أن الرؤى المتشددة للإسلام يمكن تصحيحها عبر فهم مسئول ووسطي للإسلام . كما يرفض النظام الفكرة القائلة بأن جذور الإرهاب مصدرها اليأس الناتج عن فشل سياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي تجعل حتى الشباب المتعلم بلا مستقبل حقيقي . ومن ثم كان اللقاء التليفزيوني مع الإرهابي التائب معداً لتأكيد صحة الرؤية الرسمية ، ومؤداها أن قوة شريرة وغير عقلانية قد برزت فجأة لتهاجم الدولة والمواطنين وأنه لابد من سحق ذلك الشر المطلق بأية وسيلة وكل وسيلة . وفي الواقع فإن إطلاق تعبير المقابلة التليفزيونية على ذلك الحدث لم يكن دقيقاً ، ولعل تعبير «العرض» التليفزيوني يكون الأكثر دقة من واقع الهدف الذي كان مرجواً منه .

على السطح ، بدا وكأن الجهد الحكومي قد نجح ؛ فقد صار للتطرف وجه بشري ؛ حيث أعطى الشاب فرصة - ولو محدودة- ليحكي «قصته» . غير أن ما لم يتوقعه النظام هو ما ينطوي عليه عادة الإعلام من نقل لمعان تخلق فرصة للمشاهدين ليروا في ذلك الوجه أكثر مما كان مقدرا لهم أن يروه ، وأن يسمعوا من خلال ذلك الصوت أكثر مما قيل بالفعل ؛ فالمشهد والأداء على الشاشة يركز انتباه المشاهد لفترة تكفي

لمراجعة الأفكار المبدئية بشأن المسئولية الجنائية وعلى من تقع .

ولد عادل عبد الباقي - الذي يبلغ من العمر ٣٣ عاما - في محافظة الفيوم ، وهي إحدى محافظات مصر الفقيرة التي عانت من التجاهل الحكومي ، وعرف عنها أنها كانت أحد مواطن تفريخ المتطرفين الإسلاميين الذين يستخدمون العنف(١) . وقد دخل عبد الباقي عالم المتشددين في عام ١٩٧٧ ، وأمضى حتى القبض عليه ١٦ عاماً تنقل فيها بين المحافظات مع عدد من الجماعات الإسلامية ، يدعو لفكرها ويجند لها الشباب . ويؤكد عبد الباقي في «اعترافه» صحة الرواية الحكومية عن المتطرفين باعتبارهم «عصابات من اللصوص والمجرمين والمرتزقة الذين يستخدمون الدين كمجرد غطاء» . بل بصفته مرجعاً من الداخل ، فقد كانت شهادته بمثابة دليل إدانة لكل الجماعات المتطرفة ؛ حيث صورت عالماً إسلامياً تحتياً يمجد الجريمة والفسق ؛ فقد وصف عادل عبد الباقي أعضاء جماعات كبرى كالجهاد والجماعة الإسلامية بأنهم بلا دين ولا قيم ، بينما وصف أعضاء جماعات أخرى كالتكفير والهجرة بأنهم «عصابة من اللاأخلاقيين الذين يمارسون الزنى والدعارة تحت غطاء الإسلام» .

وقد أسبغت لقطات حميمية من حياته تحت الأرض فضلا عن انطباعاته الشخصية عن الكثير من الشخصيات المعروفة حيوية على إدانته ، وأضفت على اللقاء طابع الإثارة ؛ فقد حكى عبد الباقي كيف كان لقاؤه الأول مع المتطرفين فيما هو يمارس الرياضة في ناد للشباب تابع لأحد المساجد . ثم يذكر عمر عبد الرحمن - الذي اعتقل لاحقاً في الولايات المتحدة في قضية إرهاب- ويصفه بأنه «شيخ فاسق عاشق للسلطة» ، كان يرأس جمعية خيرية تابعة للمسجد نفسه . ويحكي عبد الباقي عن نفسه فيذكر أنه بعد انضمامه إلى تلك الدوائر المتطرفة علا نجمه كزعيم فكري بين الشباب الذين التفوا حول الشيوخ المتطرفين من أمثال عمر عبد الرحمن . ورغم تأكيده على أنه لم يحمل بنفسه السلاح مطلقاً إلا أنه قال إنه كان العقل المدبر وراء سلسلة من عمليات السطو الضخمة ضد المسلمين وغير المسلمين للحصول على التمويل اللازم للمتطرفين(٢) .

لكن رغم كل فوائد اللقاء ، فإن اعترافات عبد الباقي وما قاله عن نفسه وعن انضمامه لتلك الجماعات السرية انطوى على أكثر مما كانت تريده الحكومة ؛ فالمحاوران كانا يسيطران على اللقاء من الناحية الشكلية ، والتزما بصياغة الأسئلة من خلال رؤية أمنية . وقدم عبد الباقي فعلا ما يؤكد صحة الرؤية الحكومية كما كان متوقعاً

منه . لكن اللقاء التلفزيوني حمل معنىً إضافياً يقوض بدهاء صورة الإرهابي التي كان النظام يأمل في عرضها ؛ فلمن استطاع أن يدرك المعنى الخفي ، فإن قصة عادل عبد الباقي كانت في الواقع حكاية «الجيل المفقود» في مصر وكيف خذلهم المجتمع كله بدءا بالنظام التعليمي ؛ فشخصية عبد الباقي غطت منذ اللحظة الأولى على شخصية محاوريه ؛ فقد كشف «الإرهابي» - الذي استخدم اللغة العربية الفصحى بطلاقة واستعار بسهولة من لغة القرآن - عن متحدث بارع يتمتع بذكاء واضح ووقار ، وربما يتسم بسمات كارزمية أيضاً . ورغم بؤس ما آل إليه مساره ، فقد كان واضحاً أن رحلة عبد الباقي بدأت كشاب شديد التدين في السابعة عشرة من عمره ، يبحث بصدق عن ضالته الدينية ؛ فهو من أسرة متدينة من الفيوم ، ووصف نفسه بأنه كان «تلميذاً ممتازاً وقارئاً جيداً»[٣] . ولم يكن مصدر تطوره الفكري المدارس العامة المكتظة والمهملة ، وإنما القراءات الحرة ودوائر النقاش في المساجد . وقد ترك عبد الباقي المدرسة دون أن يكمل تعليمه رغم ملكاته الفكرية الواضحة . ولأنه كان تواقاً إلى تعميق فهمه للإسلام ، فقد انكب على الكتب التي كان يقدمها له الشباب الذين كانوا يرتادون المساجد .

وقد بدأ عبد الباقي رحلة التطرف عبر قراءة كتب مفكرين إسلاميين راديكاليين وجد فكرهم صدى لديه في إطار ظروف الفقر والعوز التي رآها حوله في الفيوم . وكان لكتاب أبي الأعلى المودودي - الفقيه الباكستاني ومؤسس الجماعة الإسلامية- تأثير قوي عليه . فقد ذكر المودودي في كتاب الأعمدة الأربعة أن واقع ما يسمى بالمجتمعات الإسلامية يتناقض مع رؤية المجتمع كما يطرحها القرآن . وحث المودودي المسلمين (الحق) على تولي مسئولية تغيير المنكر بالقوة إذا لزم الأمر ، وتحويل مجتمعاتهم إلى مجتمعات إسلامية حقيقية . وحكى عبد الباقي كيف أنه تعلم من المودودي أن مشروعية استخدام القوة لتحقيق ذلك الهدف جاءت في حديث شريف يدعو المؤمنين لاستخدام السيف للدفاع عن العقيدة .

ثم انتقل عبد الباقي بعد ذلك لكتاب معالم في الطريق ، وهو الكتاب الأكثر راديكالية لسيد قطب ، والذي كتبه بعد تجربته في المعتقل ، حيث تعرض للتعذيب قبل إعدامه . وقد اقنع كتاب السيد قطب عبد الباقي بأن ما جاء في كتاب المودودي ينطبق على مصر ؛ فقد جاء في كتاب قطب أنه لما كان حكام مصر ليسوا مسلمين ، فإن الإطاحة بالنظام السياسي من جانب المؤمنين أمر يقبله الإسلام . وأوضح عبد

الباقي كيف عمقت مفاهيم كالتكفير والاستحلال من ذلك الالتزام العام ، وهي مفاهيم مستخدمة على نطاق واسع في دوائر المتطرفين . والتكفير مفهوم يعني أن النظام بل والمجتمع كله في مصر غير إسلامي ، بينما يبنى مفهوم الاستحلال على ذلك . ففي مثل ذلك المجتمع الكافر ، يحق للمؤمنين الاستيلاء على ثروات غير المسلمين (يتساوى في ذلك المسيحيون مع من يدعون أنهم مسلمون وهم ليسوا كذلك) فهذه الثروات من حق المسلمين الحقيقيين الذين ينتمون لتلك الجماعات المتطرفة ، والسلوك الذي يعتبر في الظروف العادية حراماً يصبح حلالاً في ظل حياة الجاهلية التي يعيشها المصريون . وكان ذلك هو المنطق الذي استخدم لتبرير الجرائم التي ارتكبها عبد الباقي لدعم جماعته .

كانت رواية عبد الباقي عن تجربته الشخصية مع الإرهاب تقوض الفكرة القائمة على التبسيط والتي يتبناها النظام وأيدها عبد الباقي نفسه ، والتي تزعم أن المتطرفين مجرمون عاديون تبنوا الدين - فقط- كغطاء لجرائمهم . فتلك الرواية تكشف عن زاوية مناهضة وهي أن هناك دافعاً وبعداً فكرياً في ذلك التحول إلى التطرف الذي يلجأ للعنف ، وهي تشرح الطريقة التي من خلالها تسهل ظروف البؤس التحول إلى العنف . ويشرح عبد الباقي -أيضاً- كيف تمكنت الجماعات المتطرفة- من خلال الجرائم التي ارتكبتها- من أن توفر المسكن لأعضائها بل وربما تساعدهم على الزواج . ومن ثم فإن الشاب الذي يعمل مع المتطرفين يمكنه بين ليلة وضحاها أن يجد لنفسه عملاً ومنزلاً متواضعاً وأسرة . ورغم أن الجريمة تظل جريمة بالقطع مهما كان تبريرها والعنف يظل عنفاً ، إلا أن الدوافع وراء تلك الجرائم تظل مهمة إذا ما كنا نبحث عن فهم للجوء هؤلاء للعنف .

وتظهر أبعاد الصورة الأكثر تعقيداً لتركيبة الإرهابي بشكل أكثر وضوحا حين يروي عبد الباقي رحلته نحو التوبة ، والتي أدت في آخر الأمر إلى اعترافاته تلك ، ونبذه للمتطرفين . (من الجدير بالذكر أن التقارير التي صدرت لاحقاً عن المقابلة بما في ذلك النص العربي المفصل الذي بثته وكالة أنباء الشرق الأوسط ، حذف تلك التفاصيل التي كان من الواضح أنها مرفوضة) . وقد كان الصعود نحو التطرف والإجرام مشابها للهبوط في رواية عبد الباقي ؛ فقد شرح بشكل مقنع الأفكار التي أثرت فيه حول الدين والمجتمع ودور علماء الدين لكن الكتابات المهمة في تلك المرحلة من حياته لم تعد كتابات المودودي ولا قطب .

فقد برز الشيخ محمد الغزالي - وهو الأشهر بين الإسلاميين الجدد - كشخصية محورية في رواية عبد الباقي بشأن رفضه لأفكار التطرف ؛ فقد بدأت رحلة المراجعة الفكرية عنده تحت تأثير كتاب الغزالي «فقه السيرة النبوية» الذي وجد فيه عبد الباقي رواية لفتت انتباهه بشأن واقعة أساسية في حياة الرسول . فقد ذكر الغزالي أن الرسول حين كان يستعد للهروب من مكة سعياً نحو ملجأ آمن في المدينة يقوي من خلاله مجتمع المسلمين ، قرر أن يترك علياً بن أبي طالب في مكة . وقد استغرب عبد الباقي ذلك القرار ؛ لأنه كان يعلم أن علياً كان صحابياً مقرباً إلى الرسول . وسأل عبد الباقي نفسه ما الذي يجعل محمداً -صلى الله عليه وسلم -يتركه في تلك اللحظة الفارقة؟ ووقع على شرح للغزالي مؤداه أن مهمة (علي بن) أبي طالب كانت إعادة ممتلكات بعض أبناء قريش التي كانوا يأتمنون عليها الرسول في مكة ، وهو معنى ناهض مباشرة فكر التكفير والاستحلال الذي يتبناه المتطرفون . وقد وصف عبد الباقي ما مثلته تلك القصة بالنسبة له بقوله : «كنت أعرف قريشاً كقبيلة من الكفار الذين آذوا الرسول كثيراً حتى أنه أجبر على الهجرة ، ومع ذلك اتضح أنه كان يرد لهم أموالهم . وقد بحثت في كتب أخرى وتأكدت من صحة تلك الواقعة فعلاً ، وفي تلك اللحظة أيقنت أن ما كنا نفعله لم يكن إلا سرقة صريحة» .

كان الغزالي قد هيأ طريق عبد الباقي نحو التوبة . فمن خلال كتاب آخر له هو «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» ، عمق الغزالي الهوة بين عبد الباقي ومجموعته ؛ إذ يقول عبد الباقي إن رواية الغزالي عن دور المرأة في المجتمع الإسلامي جعلته يدرك كيف انصرف المفكرون المتطرفون عن تعاليم الإسلام الحق(٤) . وروى كيف أجبرت عضوه في الجماعة المتطرفة على الطلاق من زوجها الذي حكمت عليه الجماعة بأنه ليس مؤمناً ، ثم أجبرت على الطلاق من زوجها الثاني لأنه أرسل أبناءه «لمدارس الحكومة الكافرة» . واضطرت السيدة للزواج من ثالث كان أيضاً من أعضاء الجماعة . وفي كل مرة كان الزواج يتم دون وثائق رسمية لأن المتطرفين لا يعترفون بالنظام القانوني . وخلص عبد الباقي إلى القول «بأن منهج التكفير هذا قد جعل وضع المرأة المسلمة لا يختلف كثيرا عن الداعرة» . وقد أقنعت آراء الغزالي عن المرأة في المجتمع الإسلامي عبد الباقي بأن ذلك النهج لا يمكن أن يكون من الإسلام في شيء .

وفي نهاية المقابلة ، التليفزيونية سئل عبد الباقي كيف يمكن إنقاذ الشباب من

قبضة المتطرفين . فقال : إن هناك نوعين من المتطرفين ، الأول «يفكر» وهو يؤمن بأن ما يفعله هو الطريق الحق - بغض النظر عن مدى الأخطاء التي يرتكبها . أما النوع الثاني فهم ببساطة انتهازيون يتحركون بدافع الوصول إلى السلطة أو بدافع المال . أما النوع الأول فيمكن الحوار معه وإقناعه ، إذا ما استخدم المنهج الصحيح «فنحن لم نجد من يصحح لنا أفكارنا فظللنا على معتقداتنا الخاطئة : تحدثوا إلينا» . وأضاف أن الحوارات التي تنظمها الحكومة ليست مجدية ؛ لأنها تتحول إما إلى محاضرات يلقيها مسئولون ، أو إلى مناظرات لا يستمع فيها الطرفان إلى بعضهما البعض ، وشدد على الحاجة الملحة إلى الحوار الحقيقي .

كانت التقارير الصحفية قد ذكرت عشيه إذاعة المقابلة أن الحكومة تعد لحشد عدد من رجال الدين لمناقشة التفكير المشوه للإرهابيين ، الذي كشف عنه عبد الباقي ، وأنها تنوي عرض تلك الحوارات في التليفزيون ، إلا أن الشيخ محمد الغزالي لم يكن ضمن رجال الدين الذين تمت دعوتهم للاشتراك في تلك الحوارات .

وقد قامت الحكومة بالفعل بإرسال «قوافل» خاصة من رجال الدين الرسميين إلى الصعيد بزعم مكافحة تأثير أمراء التطرف ، وسط تغطية إعلامية مكثفة . ولم يكن مهما أن المؤشرات كانت تدل على محدودية تأثير تلك الجهود ؛ فتلك كانت مجرد غطاء «إسلامي» لسياسة الهجوم على الموجة الإسلامية التي سوت بين المعتدلين والمتطرفين . أما الطاقة الحقيقية للنظام ، فقد تم توجيهها إلى حملة قمع شامل . فسياسة تجفيف الينابيع والتي طبقت على نطاق واسع كانت تهدف إلى القضاء على كل المصادر المستقلة للتدين في المجتمع بدعوى أنها تغذي التطرف . وقد منحت الأجهزة الأمنية سلطات واسعة لسحق الجماعات المتطرفة ؛ فقد اختارت الحكومة أن تستخدم العنف لاقتحام مواقع المتطرفين ، وتبنت حملات اعتقال واسعة النطاق ، ومارست التعذيب المنظم لأولئك الذين يتم القبض عليهم . وبنهاية التسعينات ، كانت تلك الأدوات العنيفة قد أدت إلى وضع نهاية للعمليات المميتة التي كانت تقوم بها جماعات العنف المتطرفة . فقد قتل الكثير من أعضاء تلك الجماعات أو تم دفعهم للاختفاء أو للهروب للخارج . لكن الحملة الأيديولوجية الأوسع لتجفيف الينابيع كان من شأنها أيضاً التأثير على الصحوة الإسلامية بمعناها العريض .

وقد هاجم الإسلاميون الجدد بقوة وبانتظام عنف تلك الجماعات وأدانوه من

على أرضية إسلامية[٥] . بل إنهم رحبوا بانحسار موجة الإرهاب حين تحقق ذلك في أواخر التسعينات . إلا أنهم أكدوا على أن القمع - حتى لو بدا ناجحاً ، فهو لا يعالج جذور المشكلة التي دفعت بأولئك الشباب أصلاً نحو ذلك الطريق البائس ، ولا يتعامل مع الأفكار المشوهة التي تبنوها لتبرير سلوكهم . ولم يتجاهل الإسلاميون الجدد التكلفة الباهظة لذلك النجاح والتي تمثلت في معاناة الأبرياء الذين وقعوا بشكل عشوائي في براثن الشبكة الأمنية التي نصبتها أجهزة الأمن . وحذر الإسلاميون الجدد من أن تلك الموجة من القمع العنيف خاصة التعذيب البشع في المعسكرات والسجون ، والتي وثقتها بدقة منظمات حقوق الإنسان المصرية والدولية ، من شأنها أن تؤدي لتفريخ جيل جديد من الإرهابيين مشوهي العقل والجسد بفعل ما تعرضوا له من انتهاكات . وقد تساءل الإسلاميون الجدد عما إذا كان من الممكن أن تدوم فترة الهدوء بينما لا تزال أصول المشكلة قائمة ولا تزال أعداد ضخمة من الشباب تعاني اغترابا عن المجتمع من الصعب علاجه .

وبشكل عام يرى الإسلاميون الجدد أن الحل الدائم الوحيد للتطرف الذي يستخدم العنف يتمثل في إحياء النضال الوطني ضد الفقر والكفاح من أجل العدالة والتقدم ، الأمر الذي من شأنه أن ينعش الإيمان الحق ويخلق الإحساس بالأمل . واعتبروا أن الإصلاح التعليمي هو المفتاح لأي برنامج من هذا النوع . وعند المصريين ، فإن التعليم لا يعني فقط الالتحاق الرسمي بفصول الدرس ، وإنما يعني أيضاً التربية الأخلاقية والثقافية للأطفال فضلا عن تنشئتهم اجتماعياً ، وبينما تتم الأولى أساساً في المدارس ، فإن مجال الثانية يتسع ليشمل الساحة المدنية على اتساعها ، والمؤسسات العامة والخاصة التي تستكمل دور المدرسة والأسرة في تشكيل شخصية الصغار وسلوكياتهم . وتحتل التربية مكانة مهمة في تركيز الإسلاميين الجدد على التعليم ؛ إذ يقول بيانهم : «إن قضية الثقافة والتربية ركن أساسي من أركان الإصلاح الإسلامي»[٦] . فتجارب التنمية الناجحة حول العالم - كما يقول فهمي هويدي - «قد بدأت كلها بالتعليم . . . وبتغيير في المناهج والمدارس»[٧] . ويدعو الإسلاميون الجدد إلى اهتمام قومي بالتعليم باعتباره الخطوة الأولى والضرورية نحو التنمية وإخراج الناس من حالة القنوط التي تغذي التطرف الإسلامي ، بل وكل أشكال التطرف عموماً . ولا غنى عن رؤية قومية متماسكة وواضحة من شأنها أن توجه جهود الإصلاح وتخلق التأييد السياسي الواسع اللازم لتحقيقه[٨] ، ففي رأيهم ،

تفتقر مصر إلى مثل تلك الرؤية وهم في ذلك يشيرون إلى إهمال التعليم في سنوات ما بعد عبد الناصر . وهو إهمال زاد من وطأته السجل الفوضوي «للحملات» الحكومية المتعاقبة ، فضلاً عن تواتر التغيير الوزاري . فقد ترك الفشل المتكرر وتراجع الأمل في الإصلاح شباب مصر نهبا لضغوط وقوى مختلفة ، ليس أقلها خطراً الوقوع في فخ التطرف والعنف .

وتتمثل أولويات الإسلاميين الجدد بشأن الإصلاح التعليمي في التركيز على بعدين ؛ فهم من ناحية يعملون على تقديم رؤية تقدمية واقعية لمواجهة تدهور أوضاع التعليم وعدم ملاءمة الاستجابة الحكومية له ، ومن ناحية أخرى يقدمون رؤية إسلامية وسطية للإصلاح الشامل ، ويشرحون كيفية تنفيذها . ويبدأ تقويمهم باستعراض التأثير المدمر لنقص الموارد في التعليم العام وهم يستنكرون على وجه الخصوص الطابع السطحي والمبتسر للجهود الحكومية في الوقت الذي تظل فيه الأسئلة الكبرى بلا إجابة . فعلى سبيل المثال ، ما هي الطريقة التي يمكن من خلالها أن يخدم التعليم الأهداف المشتركة للجماعة الوطنية؟ كيف يمكن للتعليم أن يتحول إلى قاطرة للتنمية الوطنية؟ ما الذي يجب أن يتعلمه الطلاب ليدركوا موقعهم كمواطنين منتجين في إطار الجماعة الوطنية المصرية ، وفي إطار موقع مصر في العالم؟ فغياب الإجابة عن تلك الأسئلة إنما يلفت الانتباه إلى الآثار السلبية الناجمة عن غياب الرؤية الشاملة لإصلاح التعليم .

وتهدف مدرسة الإسلاميين الجدد إلى التأكيد على أن الفراغ الحادث في مجال التعليم يمكن ملؤه ، فهم يذهبون إلى ما هو أبعد من النقد ليقترحوا إصلاحاً نوعياً للتعليم يؤكد على القيم والمقاصد المستمدة من فهم وسطي جامع لتراث مصر الإسلامي الذي أنتجه المسلمون وغير المسلمين لخدمة الجماعة الوطنية . وبينما يقرون بأن أي إصلاح حقيقي لا يمكن أن يتحقق دون توفير الموارد اللازمة ، فإنهم يؤكدون أيضاً على أن ذلك الإصلاح لابد أن يقوم على أسس فكرية تدعم الشعور المشترك بالهوية والأهداف الوطنية . فإلى جانب تعبئة الموارد يحتاج الإصلاح أيضاً إلى عمل فكري خلاق يأخذ في اعتباره إرث مصر الثقافي بل والقيود التي يفرضها الواقع الراهن .

أزمة التعليم: فقه الواقع عند الإسلاميين الجدد

يقول فهمي هويدي في مقال له : «حين تمر كارثة وكأنها خبر عادي نعلم أننا إزاء

أزمة حقيقية»[9] . ففي خريف ١٩٩٧ نشرت الصحف خبراً عن ثلاث فتيات من أسر فقيرة أقدمن على الانتحار للهرب من الأوضاع البائسة في مدرستهن الابتدائية . فآباؤهن عاجزون عن تسديد مصروفات المدرسة بل ونفقات الدروس الخصوصية التي يحثهم عليها المدرسون . وقد فضلت الفتيات الموت على العزلة والفشل المؤكد الذي اتضح لهن أنه سيكون في انتظارهن . ومن بين ثنايا القصة ، رأي هويدي التدهور الخطير في التعليم في مصر ، ولمس شعوراً واسعاً باليأس من الإصلاح ؛ حيث لم يكن للناس رد فعل قوي إزاء الواقعة .

ففي الوقت الذي تستعد فيه مصر لدخول القرن الـ ٢١ ، يحاصر التعليم مجموعة من المشكلات على كافة المستويات . فمن الواضح أن الإنجازات التي كانت قد تحققت في عهد الثورة الناصرية في مجال التعليم وغيره من مجالات الخدمات الاجتماعية قد تم تفريغها من محتواها ؛ ففي الخمسينات والستينات ، أقر الضباط الأحرار التعليم المجاني ليس في المرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية فقط وإنما أيضاً في مرحلة التعليم الجامعي . وكان المستفيد الرئيسي من ذلك هو الأسر المصرية التي تنتمي للطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا . وبدا أن التعليم هو المسار الذي سلكته تلك الطبقات نحو الحراك الاجتماعي . وقد تضاعفت أعداد المدارس الابتدائية والثانوية في تلك الفترة وهو الأمر الذي يصدق أيضاً على التعليم الجامعي حيث تم التوسع فيه ، وإن كان بدرجة أكبر . وبالإضافة لذلك فقد كان خريجو الجامعات يضمنون الحصول على وظائف في القطاع العام ، الأمر الذي جعل شهاداتهم هي جواز مرورهم نحو حياة أفضل . وقد اعتمد الاقتصاد السياسي - في الإبقاء على تلك الإصلاحات - على تأميم ممتلكات الشرائح الأعلى بمن في ذلك الأجانب . وقد ساعد على ذلك استثمار عبد الناصر القوى والفاعل في السياسة الخارجية ، الأمر الذي جلب لمصر مساعدات خارجية من كلا الدولتين العظميين في عالم ثنائي القطبية .

لكن السادات غير المسار ؛ فكاستجابة لمؤشرات انكسار الاتحاد السوفيتي ، تم التحول من الميل نحو الاتحاد السوفيتي والتوجه الاشتراكي إلى الميل نحو الولايات المتحدة الصاعدة والاقتصاد الحر . وقد نتج عن ذلك التحول اهتمام أقل بالاحتياجات الاجتماعية للطبقات الأفقر في مصر والعودة إلى منطق الامتيازات . ولكن لفترة من الزمن ، أرجأت الأرباح غير المتوقعة القادمة من مصادر خارجية- خاصة البترول

وعوائد قناة السويس وتحويلات العاملين بالخارج والسياحة - من الآثار الناجمة عن ذلك التوجه ؛ فقد مكنت تلك العوائد نظام السادات من الحفاظ على صيغة ما لبرامج دولة الرفاهية فضلا عن بعض من الحراك الذي شهدته سنوات حكم عبد الناصر . وقد أدى معدل النمو السنوي المرتفع والذي بلغ ٩٪ في المتوسط إلى الحفاظ على التفاؤل لما يقرب من العقد الكامل ، من أواخر السبعينات وحتى أواخر الثمانينات . ولكن جاءت نهاية ذلك المد مع بروز تطورات اقتصادية معاكسة بدأت بانهيار أسعار البترول في ١٩٨٤ فانخفضت معدلات النمو إلى حوالي ٢٪ ، بينما ازدادت الضغوط لإعادة هيكلة الاقتصاد وتخفيض النفقات . وقد ازدادت الضغوط أيضاً لخفض الدعم والخدمات الاجتماعية بما في ذلك التعليم .

غير أن النظام نجح في الثمانينات والتسعينات في مقاومة الإجراءات الأكثر صرامة التي أوصى بها صندوق النقد الدولي كجزء من سياسات التكيف الهيكلي . وقد نجحت الحكومة جزئياً في التعامل مع تلك الضغوط الدولية عبر السماح - فقط- للتكلفة والقيمة الفعلية لأشكال الدعم المختلفة بأن تنحسر ، فازداد رغيف الخبز صغرا ، وطالت مدة انتظار الوظيفة الحكومية .

أما التعليم فقد تراجعت القيمة الكلية للاستثمارات فيه وانخفضت نسبتها إلى إجمالي الميزانية ، وازداد عدد التلاميذ في المدارس ، بينما انحسرت القيمة الشرائية لمرتبات المعلمين ، في الوقت الذي أهملت فيه صيانة المباني . ومن أجل الاستمرار في الوفاء ببرامج دولة الرفاهية حتى في صورتها المقلصة اقترض النظام بشكل واسع من الخارج .

وفي مواجهة الأزمات والإخفاقات الدورية التي نجمت عن انكماش الدعم ، ظلت الحكومة تعلن بشكل روتيني عن زيادة ميزانية التعليم . إلا أن الالتزام الفكري والأيديولوجي المطلوب للحفاظ على مستوى أعلى من الدعم للتعليم العام كان ببساطة غائباً ؛ فمثلما كان الحال في مجالات اجتماعية أخرى انسحب النظام بهدوء . ومع انحسار المزايا الحكومية شجع النظام الحلول «الخاصة» لما كان يعتبر فيما سبق مشكلات ومسئوليات عامة[١٠] . وقد ساءت الأوضاع في المدارس العامة ؛ ففي بعض الأحياء الحضرية الفقيرة كان تعدد الفترات الدراسية معناه أن ينتظم الطلاب في المدرسة لحوالي ثلاث أو أربع ساعات فقط يوميا . وقد هرب القادرون بأولادهم من المدارس العامة إلى القطاع الخاص المتنامي والذي وفر تعليماً ذا مستوى

جد مختلف .

وقد تجاهلت التقارير الرسمية ما نجم عن كل ذلك من قصور شديد في التعليم العام ولكن باستثناء وحيد ؛ ففي فبراير ٢٠٠١ ألقى فهمي هويدي الضوء على تقرير غير منشور كانت قد أعدته وزارة التعليم في ١٩٩٦ لخص حالة ثلاثة آلاف مدرسة في كل مراحل التعليم في عشرين محافظة[١١] . وبسبب خطورته لم ينشر التقرير ، بل وتعرض كاتبه لعقوبة إدارية أنهت مستقبله الوظيفي ؛ فقد رسم التقرير صورة مفزعة لانهيار التعليم العام ، وركز بالأخص على الآثار السلبية للدروس الخصوصية والتي وصفها بأنها في التحليل الأخير «نظام تعليمي بديل» . وقد دفع انهيار التعليم العام بأولياء الأمور اليائسين إلى الوقوع في براثن مقاولي التعليم الذين كان من المستحيل ممارسة أية رقابة حقيقية على ما يفعلون .

وقد أوضحت الإحصاءات السبب وراء الهروب من المدارس العامة ، فقد وجد تقرير وزارة التعليم أن ٧٧٪ من المدارس الابتدائية التي شملتها الدراسة بها فترتان دراسيتان ، بينما تعمل بعض مدارس القاهرة والجيزة والقليوبية لثلاث فترات . ومن بين كل المدارس التي شملتها الدراسة ، كانت واحدة فقط هي المجهزة بفناء مدرسي ، بينما لا يوجد في ٧٥٪ من تلك المدارس مكان لممارسة أي نوع من أنواع الأنشطة المدرسية ، هذا فضلا عن أن ٨٠٪ من المدارس الابتدائية ليست مجهزة بمكتبة ملائمة ، أما الفصول ، فكانت في وضع بائس في ٤٠٪ من مدارس العينة ، بينما يستدعي حال الفصول في ٢٠٪ منها عدم استخدامها أصلاً . بل وجد التقرير أن هناك خطورة في استخدام ١٠٪ من المباني المدرسية واعتبرها غير صالحة للاستخدام . وقد وجد الذين قاموا بالتقييم أن ٩٥٪ من المدارس الابتدائية لا يوجد بها غرف للمدرسين ، وأن ٥٪ من المدارس بها غرف للمدرسين ولكنها خالية من المقاعد والمكاتب والدواليب . وكان الوضع في المدارس الإعدادية مماثلاً إلى حد كبير ، بينما حال المدارس الثانوية أسوأ ؛ فقد أشار التقرير إلى أن عدد تلاميذ الفصول في المدارس الثانوية قد ارتفع إلى ٥٠ تلميذاً في الفصل الواحد ، بينما ظلت الكثير من الأبنية دون الترميمات اللازمة بعد الأضرار التي لحقت بها في زلزال ١٩٩٢ . وكان الفصل في المدرسة الثانوية يعاني في المتوسط من سبورة متهالكة ، ونوافذ مكسرة ، وعدد غير مناسب من المقاعد والمكاتب . وحتى إن وجدت مكتبات في المدارس فإنها خالية من الكتب . ورغم أنه عادة ما توجد غرف يطلق عليها غرفة العلوم أو معامل

الحاسب الآلي ، إلا أنها نادراً ما تكون مجهزة في الحد الأدنى المعقول . وقد أشار التقرير -أيضاً -إلى الأوضاع البائسة للنظافة العامة في المدارس ، بما في ذلك الحالة المزرية لـ ٧٠٪ من دورات المياه التي صارت «مصدرا للتلوث والأمراض» . وقد خلص هويدي إلى أن التقرير يشير بوضوح إلى أن مستقبل الأمة ومصيرها في خطر حقيقي [١٢] .

غير أن أوضاع التعليم العالي تشي بأنماط مماثلة من الإهمال وإن غاب التوثيق الشامل الذي يمكن الاعتماد عليه ، إلا أن التدهور يعكس نفسه بوضوح في المستوى المتدني لخريجي الجامعات ؛ حيث برزت حالتان صارختان في التسعينات ، فقد كشفت امتحانات الالتحاق بوزارة الخارجية- والتي ظلت تقليدياً معقلاً للأفضل تعليماً والأكثر نفوذاً-عن انحسار مستوى الأداء حتى بالنسبة للشباب الأكثر حظاً في مصر. كما لم ينجح أحد من الذين تقدموا لشغل وظائف أعلن عنها جهاز الإذاعة والتليفزيون [١٣] .

كان نظام السادات قد استمر بلا اكتراث في التوسع في التعليم العالي الذي بدأه عبد الناصر عبر إنشاء سبع جامعات إقليمية . وقد تضاعفت أعداد خريجي الجامعات ثلاث مرات في الفترة من ١٩٧٥ وحتى ١٩٨٥ ، وكانت الاحتياجات المالية للجامعات الجديدة معناها توزيع الموارد القليلة -أيضاً- على عدد أكثر من الجامعات . ومما لا شك فيه فإن الجامعات الإقليمية قد مكنت المزيد من الطلاب من الحصول على تعليم جامعي . لكنه من الصعب اعتبار القليل الذي حصلوا عليه في الكثير من تلك الكليات الفقيرة «تعليماً» ؛ فرغم أنه قد تم الحفاظ على المعايير المرتفعة في كليات القمة في الجامعات الأكثر أهمية ، ظلت الأوضاع في الكليات الأدنى- في القاهرة والإسكندرية- فضلاً عن الجامعات الإقليمية عموماً- متواضعة بدرجة غير مقبولة . وقد ختم هويدي تعليقه على أوضاع الجامعات المصرية بتعليق قاله أحد أعضاء هيئة التدريس «نحن لسنا أعضاء هيئة تدريس وهذه ليست جامعة» [١٤] .

وبهذا التوسع غير المحسوب ، ارتفعت نسبة القبول في الجامعات بدرجة كبيرة . ولفترة من الزمن ، كان حلم السادات بالسلام والرفاهية المرتبطة بالغرب والسوق العالمي مصدراً للتفاؤل . غير أن السادات لم يأت في النهاية بالرخاء الاقتصادي إلا إلى شريحة محدودة من الأثرياء ، ولم يجلب لمصر إلا سلاماً بارداً بعد أن كلفه

حياته[١٥] . وقد جفت مصادر الدخل الخارجي ، ووجد شباب مصر أنفسهم وقد ألقي بهم في جامعات محدودة الموارد ، ذات معامل سيئة التجهيز ، وقاعات محاضرات تضم أعداداً أكبر من طاقاتها ، فحصلت الأغلبية العظمى من الطلاب على شهادات محدودة القيمة ، وتبخر تفاؤلهم حين بات واضحاً أنه لا توجد فرص عمل حقيقية تنتظرهم خارج أسوار الجامعة . وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين ظهور جيش من «البروليتاريا المتعلمة» ؛ فهم الذين قادوا عربات الأجرة وخدموا في المطاعم ، في الوقت الذي ينتظرون فيه لسنوات عشر أو أكثر توزيع القوى العاملة لهم حتى يحصلوا على وظيفة بمرتب ضئيل في القطاع العام . وقد تحدثت الحكومة بشكل غامض عن فرص القطاع الخاص ، وهي التي لم تكن مفتوحة في الواقع إلا للذين يجيدون اللغات الأجنبية ولديهم مهارات اجتماعية لا يملكها سوى أبناء المحظوظين وذوي النفوذ والعلاقات . فكان حلم أغلبية الخريجين هو الهروب عبر الهجرة إلى الغرب ، بينما اتجه تفكير البعض منهم للانتقام من مجتمع خدعهم وهدم أحلامهم . وقد وجد الكثيرون في الصحوة الإسلامية التي نمت بقوة في كل الجامعات في تلك الفترة الأمل الوحيد وسط عالم من الآمال المهدرة . وعلى هامش الصحوة الإسلامية ، كان المتطرفون ينشطون في تجنيد المتعلمين العاطلين عن العمل والذين خابت آمالهم .

وتنعكس فوضى التعليم في التغييرات الوزارية اللانهائية طوال التسعينات . وقد زادت شخصنة السياسة - والتي هي العادة في النظام المصري - من تعقيد الأمور ؛ فكل وزير تعليم جديد ما إن يتسلم مهام منصبه حتى يعلن على الملأ عن سياسة جديدة يشرع فوراً في تنفيذها متجاهلاً ما قام به سلفه ، وحين ينتهي عهده - عادة بشكل مفاجئ - يأتي من يخلفه ليبدأ من الصفر بأجندة جديدة تماما مثلما فعل من سبقه . وبين الحين والآخر كانت تبرز بعض نقاط الضوء سواء في ضخ مزيد من الأموال أو الحديث عن الأمل في أن يحل الحاسب الآلي المشكلات . ولكن بشكل عام ظل التعليم في تدهور مستمر .

وقد خلق ضعف النظام التعليمي وإهماله فراغاً ملأته عناصر ومتغيرات متباينة : ضغوط اجتماعية ، فوضوية وعشوائية ، وتوجهات متعارضة ، وجماعات وقوى متعددة ذات أصوات سياسية متنافسة . وقد تعدد أولئك الدخلاء بين خبراء أمريكيين في التعليم تم الاستعانة بهم في المستويات العليا ، وإسلاميين متطرفين انخرطوا في

المشهد من أسفل . ووجد النظام التعليمي نفسه في العقد الأخير من القرن العشرين محاصراً من كل الجهات ؛ ففي ربيع ١٩٩٣ على سبيل المثال ، تكررت ظاهرة الإغماء الجماعي للفتيات الصغيرات في المدارس وانتشرت في أكثر من عشر محافظات ، وكان أبطالها مئات من التلميذات . ولم يجد الأطباء سبباً طبياً للظاهرة وخلصوا إلى أنها ناتجة على الأرجح عن القلق(١٦) . وبالاعتماد على تقارير الصحف وبعض الدراسات المتفرقة فقد وجد العنف والجريمة -أيضاً- طريقهما إلى المدارس بمعدلات متزايدة في التسعينات في المدارس الحضرية الفقيرة المكتظة بالطلاب(١٧) . صحيح أن معدلات الجريمة في الأحياء الحضرية الفقيرة في مصر تظل في مستويات لا تحلم بها أمريكا ، إلا أن عقد التسعينات قد شهد تزايداً في أحداث العنف الطلابي وتجارة المخدرات ، التي كانت مصر تبدو لزمن وكأنها محصنة إزاءها . ولم تقتصر علامات الأزمة الاجتماعية تلك على الفقراء ، فقد تواترت التقارير عن انتشار المخدرات بين طلاب المدارس والجامعات من الطبقة الوسطى والعليا ، وتم الكشف عن عدد من الطوائف والجماعات المنحرفة(١٨) .

وقد أوردت تقارير الصحف -أيضاً -ازدياداً في السلوكيات الاجتماعية البغيضة لأبناء الميسورين والتي ازدادت خطورتها وانحرافها . بل تبين من التقارير المنشورة حول المدارس الخاصة التي تجتذب الأثرياء أن مثل تلك السلوكيات قد وجدت طريقها حتى إلى قاعات الدرس . وقد فتحت الصعوبات الواضحة في مجال التعليم الباب أمام التدخل الأكثر هيكلية من جانب قوى اجتماعية وجماعات منظمة ؛ فقد أشار فهمي هويدي - بناء على تقارير الصحف - إلى أن وحدة من خبراء التعليم الأمريكيين قد تم إدماجها مباشرة في وزارة التعليم وبدت مؤثرة في تحديد مضمون المناهج الدراسية في المدارس العامة(١٩) . وقد شكا فهمي هويدي من أن الإصلاح المقترح في مناهج التعليم من شأنه أن يقلص الاهتمام بالتاريخ العربي الإسلامي ، بينما يزيد التركيز على الحقبة الفرعونية من تاريخ مصر . وعلى وجه أخص ، كانت التغييرات المقترحة تهدف إلى حذف كل الإشارات إلى الصراع مع القبائل اليهودية في عصر النبوة . ورأي هويدي أن معاهدة السلام المصرية مع إسرائيل كانت وراء تلك المراجعة للمناهج ، وتساءل عما إذا كان توثيق العلاقات مع البريطانيين والفرنسيين يعني بالضرورة حذف ما يشير إلى الاستعمار الأوربي أيضاً . إلا أن الفكرة المحورية التي كان يقدمها هويدي كانت تتلخص في أن الثقافة الإسلامية هي إحدى

الخصائص الثابتة في الهوية الوطنية ، وهي تمثل إطاراً ثقافياً جامعاً ساهم فيه تاريخياً المسلمون والمسيحيون واليهود . ويعتبر هويدي إضعاف ذلك الشعور بالانتماء للعالم الإسلامي تهديدًا [٢٠] . ومن المستحيل الوقوف بدقة على مدى تأثير المستشارين الأمريكيين ودورهم في مثل تلك التغييرات المقترحة ، إلا أن الواقعة تمثل مؤشراً يدل على مدى انكشاف التعليم وتعرضه للاختراق ، وهو ما تأكد في حالة الإسلاميين المتطرفين أيضاً عبر تدخلاتهم الناجحة في العملية التعليمية من أسفل .

نفقر المادة التعليمية فتح الباب أمام المعلمين أصحاب الرؤى الدينية المتشددة لإحضار مواد تعليمية ، خاصة شرائط الكاسيت إلى الفصول . وقد تبين عند مصادرة تلك المواد أن بعض «الأمراء» المتطرفين والشيوخ الخطرين قد تمكنوا من النفاذ إلى عدد ضخم من الصغار .

وقد انضم الإسلاميون الجدد إلى غيرهم ممن دعوا إلى ضرورة وقف ذلك الاقتحام الخطر لتلك الأفكار المتطرفة ، غير أنهم حذروا -أيضاً- من التطهير العشوائي [٢١] . لكن تحذيراتهم ذهبت أدراج الرياح ؛ حيث شنت وزارة التعليم حملة شاملة لطرد كل المدرسين الذين شجعوا الأفكار المتطرفة من وظائفهم [٢٢] . وقد اتهم المدرسون «بنشر فكر الإرهاب» وذلك بناء على تحقيقات الأمن ، وشكاوى الطلاب وأولياء الأمور ، وتقارير الصحف . ومن المستحيل أن نعرف على وجه الدقة عدد المدرسين الذين فقدوا وظائفهم ، أو تم نقلهم ، أو تأثروا بالحملة بشكل أو بآخر ، لكن الرقم الرسمي في عام ١٩٩٨ كان ألفي مدرس [٢٣] . وكما كانت التوقعات ، فإن الطبيعة العشوائية للحملة الحكومية امتدت إلى ما هو أبعد من المتطرفين لتشمل تطهيراً واسعاً لكل المدرسين أصحاب الميول الإسلامية ، الأمر الذي عمق من مشكلات النظام التعليمي الجريح أصلاً .

وفي النهاية ، تبين أنه لا المستشارون الأمريكيون ولا اختراقات المتطرفين الإسلاميين كانت هي الأكثر سلبية في تأثيرها على التعليم ؛ فتركيز الصحافة على دور الأجانب كان كافيا لتقويض نفوذ المستشارين الأمريكيين ، بينما تولت السياسة الحكومية القمعية أمر المتطرفين وإن بتكلفة باهظة .

أما قوى السوق فقد ثبت أنها صاحبة الأثر الأكثر سلبية ؛ فعندما خفضت الدولة ببطء من مستوى دعمها للتعليم العام ، حلت محلها أشكال متعددة من التأثيرات القوية دون أية قيود . وقد برزت أنماط تأثير السوق ببطء في عقد

الثمانينات ، ثم ظهرت بوضوح في التسعينات ، ورغم أن تدخلات السوق لم تأت نتيجة أي تخطيط عمدي واع من جانب الدولة إلا أن هذا لا يقلل من حجم تأثيرها .

وقد جاء التأثير الأقوى للسوق على التعليم العام عبر نظام الدروس الخصوصية التي انتشرت من الحضانة وحتى الجامعة ، فقوض ذلك الالتزام بالتعليم المجاني ؛ فقد سعى أولياء الأمور سعياً حثيثاً لتقليل الآثار السلبية لانهيار التعليم العام على أبنائهم . واندفعت الأسر - من كل الطبقات الاجتماعية - تتسابق على المدرس الأفضل ، وراحت تتحمل أعباء التكلفة المتزايدة لذلك التعليم المكمل للتعليم المدرسي . إلا أن التأثير كان أكثر عمقاً في المدارس العامة وأكثر سلبية بالنسبة للفقراء ؛ فتكلفة الدروس الخصوصية خلفت نظاما غير رسمي كان بالضرورة يحابي الميسورين من الطلاب الذين كانوا لسبب أو لآخر لا يزالون واقعين في فخ المدارس العامة . وينبع تفاقم المشكلة بشكل مباشر من أن مرتبات المدرسين في المدارس العامة لا تتناسب مع معدلات التضخم ، وتعجز عن توفير سبل حياة كريمة لهم[٢٤] .

ومن وجهة نظر الإسلاميين الجدد ، فإن التأثير المفسد للدروس الخصوصية قد قوض دور التعليم في أية تربية سليمة ، حتى أن المدرسة صارت في رأيهم مؤسسة تجارية أكثر منها تعليمية[٢٥] . وقد علق فهمي هويدي بمرارة على «غياب التربية في المدارس» حيث «لم يعد المدرسون يمثلون القدوة ، فما نقرؤه في الصحف يجعلنا نؤمن بأن المدارس لم تعد مؤسسات للتربية ، بل ومع الدروس الخصوصية لم تعد حتى مؤسسات تعليمية»[٢٦] .

وقد شق نموذج جديد من التعليم الخاص الهادف للربح طريقه بقوة في كل مستويات التعليم ولكل الطبقات الاجتماعية بدءاً من الطبقة الوسطى الدنيا إلى ما هو أعلى منها . فمع بداية عام ٢٠٠٠ كانت هناك ٥ آلاف مدرسة خاصة تعمل وفق قواعد مرنة للغاية وضعتها وزارة التعليم[٢٧] . وقد ظلت تتنافس في المراحل المختلفة نماذج إسلامية وغربية من هذه المدارس . أما المدارس الإسلامية فقد ركزت على الأبعاد الأكثر سطحية في التوجه الإسلامي مثل التركيز على الزي بدلاً من أية محاولة جادة لغرس القيم في نفوس الصغار . كانت المدارس الخاصة ذات الرسوم المتواضعة قد ظهرت في المناطق الحضرية في السبعينات ، وهي التي لجأت إليها الأسر من الطبقة الوسطى والوسطى الدنيا كبديل لأبنائها ؛ نظراً للإهمال الحكومي

للتعليم العام . وكانت الموارد المتاحة والأداء التعليمي الذي قدمته تلك المدارس أفضل قليلاً من المدارس العامة ، ففضلتها أعداد متزايدة من الأسر . وحتى في ذلك النوع من لتعليم الهادف إلى ربح متواضع ، كانت الرسالة واضحة ومؤداها أن اللغة الإنجليزية والحاسب الآلي أصبحا مهمين ، وكلاهما كانا مهملين في المدارس العامة . الأمر الذي أضاف جاذبية إلى تلك المؤسسات الخاصة . فقد كان ممكنا في مقابل ٣٠٠ دولار في العام بالنسبة لأسرة ذات إمكانات محدودة أن تنفذ إلى أدنى سلم التعليم الخاص .

لكن في نفس ذلك الوقت كانت قوة السوق نفسها تحدث أثرها في أعلى السلم الاقتصادي الاجتماعي ؛ فالكثير من أبناء النخبة التي قادت الحركة الوطنية قبل الثورة كانت قد درست في مدارس إنجليزية أو فرنسية أنشأتها القوى الاستعمارية ، وكانت تلك المدارس الخاصة قد خلقت ازدواجية في الحياة الثقافية بين تلك النخبة المتغربة التي تجيد اللغات الأجنبية وتألف نمط الحياة الغربي ، وبين الذين درسوا باللغة العربية . ولكن مع بداية عقد السبعينات ظهرت شريحة أخرى من المدارس الثانوية الخاصة التي غطت على مدارس اللغات الأقدم واستهدفت تلك الشرائح الجديدة التي استفادت من تحويلات العاملين بالخارج وعوائد البترول والسياحة وقناة السويس . وقد ازدادت وتيرة تلك العملية بعد حرب الخليج في ١٩٩١ حين عاد عدد كبير من المصريين من الخليج . ورغم أن المصريين من محدودي الدخل فقدوا كل شيء في الغزو ، إلا أن مجموعة من كبار الأغنياء الذين درس أبناؤهم في المدارس الخاصة بالكويت أرسلوا ثرواتهم إلى الخارج . وقد أدت عودتهم لمصر إلى زيادة الطلب على تعليم خاص مقصور عليهم . وقد شيدت تلك المدارس الثانوية لنفسها مبانيَ باهظة التكاليف- بالمعايير المصرية- في ضواحي القاهرة ، وجلبت مدرسين أجانب ، وجعلت الدراسة باللغة الإنجليزية . وتضمنت المناهج آخر صيحة في تكنولوجيا المعلومات . وقد تخطت رسوم الالتحاق بتلك المدارس العشرة آلاف دولار في بعض الأحيان . وفي واقع الأمر لم تكن التكلفة الكلية للدراسة في بعض تلك المدارس تختلف عن تكلفة التعليم الخاص للنخبة في الولايات المتحدة[٢٨] .

أما على مستوى الجامعات ، فقد كان للتعليم الخاص نموذج ناجح تمثل في الجامعة الأمريكية بالقاهرة . فقد أنشئت الجامعة في ١٩١٩ ، وقدمت نموذجاً للتعليم الخاص غير الهادف للربح . إلا أن قوى السوق التي أطلق لها العنان في الثمانينات

والتسعينات كانت قد حسمت الحوار حول التعليم العالي الخاص في صورة تعليم هادف للربح . ولم يؤد افتتاح أربع جامعات خاصة في النصف الثاني من التسعينات إلى تحسين الوضع ؛ فقد كان الدافع الرئيسي وراء تلك الاستثمارات هو الربح لا التعليم ؛ فالإمكانات متواضعة ، وأعضاء هيئة التدريس أتوا بالتعاقد المؤقت من الجامعات الحكومية . وتشير التقارير الأولية إلى أن مستوى التعليم في تلك الجامعات أقل بشكل ملحوظ عنه في الجامعات العامة[٢٩] .

ومن ثم ليس غريباً أن يشعر طلاب الجامعات بإحساس عام بالارتباك والانفصال عن الجماعة الوطنية ، وهو الأمر الذي يضاعف من إحساسهم بالصعوبات المادية التي يواجهونها .

ويوضح الإسلاميون الجدد أنه في مصر -كما في معظم العالم العربي- لم يتم حسم المسائل الاجتماعية الكبرى كدور الدين في الحياة العامة ، أو الطبيعة الثقافية للجماعة الوطنية[٣٠] . فقضايا الهوية والوجهة الوطنية تظل مصدراً للكثير من الارتباك والتشوش ، وعلى ذلك يصل طلاب الجامعة لسن الرشد دون إجابات ولو مبدئية عن الأسئلة الاجتماعية الكبرى . ويمتد عدم اليقين من المسائل الدينية والتاريخية ليشمل عدداً كبيراً من القضايا الاجتماعية بل وحتى الجامعية . ويعرض فهمي هويدي جزءاً كاشفاً من رسالة كتبها له طالب في كلية التربية ، قال فيها : «لم نعد نعرف الصواب من الخطأ . . . فنحن نقرأ من يقول بأن النقاب بدعة ليست من الدين ومن يقول بأنه واجب يتطلبه الدين . ونسمع من يحرم الغناء والتمثيل والموسيقى ثم يأتي من يقول بأنها حلال في الأصل ، ونطالع من يحدثنا عن مجد المسلمين وعظمة تاريخهم ثم نجد من يقول أن التاريخ الإسلامي لم يكن سوى سلسلة من المظالم والكوارث ، ونقرأ لمن يتباهي بالخلافة الإسلامية ويعتبرها حلماً عظيماً ، ثم يجيء من يقول بأن الخلافة كانت كابوساً والدعوة إليها فتنة . والأخطر أن حيرة الواحد منا تشمل دائرة الحاضر ، فنحن لم نعد نعرف هل شركات توظيف الأموال تخدم الاقتصاد الوطني أو أنها تهدده؟ وهل أعضاء تنظيم ثورة مصر أشرار أو أخيار؟ وهل بيع فندق سان استيفانو لمصلحة البلاد أو ضدها؟ وهل الأمريكان أصدقاؤنا أو أعداؤنا؟ وهل جمال عبد الناصر زعيم وطني أو أنه دكتاتور خدع الشعب ولم يكن حكمه سوى صفحة سوداء في تاريخ مصر؟ أكثر من ذلك نحن أصبحنا لا نعرف هل الدروس الخصوصية خطأ أو صواب» .

ويخلص هويدي من الرسالة بالقول إنه لا غرابة في أن يشعر أولئك الشباب بالإحباط والحيرة فهم حقا يعيشون في «زمن الالتباس»(٣١).

ولا يقدم التعليم الجامعي في مصر للطلاب الوسائل التي يمكن من خلالها التعامل مع القلق الذي يخلقه ذلك الالتباس، فحتى يتمكنوا من ذلك، يتحتم أن يكون لدى الطلاب معرفة بالمتغيرات السياسية والاجتماعية التي تشكل مجرى حياتهم. ويتطلب الأمر- أيضاً- وجود منتديات عامة يمكن من خلالها مناقشة التأثيرات المتضاربة والمثيرة للجدل لتلك المتغيرات على حياتهم. والطلاب يحتاجون قبل كل شيء إلى أطر أوسع للفهم يمكنهم من خلالها التعامل مع الإشارات المتضاربة التي يتلقونها وفحصها ودراستها بحرية. وهم بشكل عام لم يحصلوا على أي من ذلك كجزء من تعليمهم العالي.

وتشير الأوضاع المادية لأغلب الطلاب في الجامعات المصرية إلى بعض من أسباب ذلك الفشل. فيقول حامد عمار أحد أهم خبراء التعليم في مصر إن «الحقيقة ببساطة هي أن الكثير من طلاب الجماعات المصرية لا يمكنهم شراء الصحف والمجلات التي يحتاجونها لمتابعة الأحداث»(٣٢). إلا أن هذا الحرمان يشكل فقط جزء من التفسير؛ فالصحف والمجلات يمكن تقاسمها فيما بينهم، ثم إنها موجودة في مكتبات الجامعة. فإذا كان لدى الطلاب شعور قوي بالارتباط بالأحداث ورغبة في معرفة ما يجري فسوف يجدون الوسيلة للوصول إلى المعلومات. ومن ثم فإن الأهم من ذلك الحرمان المادي هو القيود الصارمة المفروضة على الحرية الفكرية التي تبرر جزئياً بالحرب الرسمية على الإرهاب؛ فهي تعوق الحياة الجامعية، وتحرم الطلاب من فرصة مناقشة القضايا واختبار الأفكار والنظريات العالمية المتنوعة. ففرص الطلاب ضئيلة في اختبار ما تعنيه الأفكار حين يتم ترجمتها إلى عمل اجتماعي حتى في داخل الجامعة.

ويؤكد الإسلاميون الجدد بشكل مستمر وبدرجة عالية من الوضوح والبلاغة على أن غياب الحريات يجعل التعليم الجامعي الحقيقي مستحيلاً؛ فهم يؤمنون بأن التجربة التعليمية للشباب تحدد نوع الإسهام الذي يمكن أن يقدموه إلى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية. فالشباب الذين يسكنهم الخوف من القمع الحكومي، وينشغلون -فقط -باحتياجاتهم المادية غير المتحققة، أو يندفعون نحو التطرف لا يمكن تحويلهم بسهولة إلى مواطنين فاعلين(٣٣). وكما يقول أحمد كمال أبو المجد، ينبغي أن

يتمتع الشباب بالحرية في «الاختلاف والاحتجاج وعقد المؤتمرات والاشتراك في كل شيء ولا ينبغي أن يزعجنا أي من ذلك»(٣٤) . ولتوضيح الفكرة يقول أبو المجد : «أشعر بالتشاؤم إذا مر العام دون مظاهرات طلابية لأنني اعتبر ذلك مؤشراً على غياب روحهم ومواتها»(٣٥) . ويذكر أن أحد أفراد الحرس الجامعي نصحه ذات مرة أن يتجنب الباب الرئيسي لأن «الطلبة الإسلاميين يتظاهرون فقلت له هل صرنا نخاف من أبنائنا وبناتنا؟ افتح الباب ، لابد أن نتحدث إليهم فهم يتسمون بالبراءة والصدق والبساطة . قد يكون بينهم بعض المندفعين ولكنهم يدينون بالولاء لوطنهم وعلينا أن نشجع ذلك الولاء لا أن ندمره» . ويتساءل أبو المجد : «هل ما نريد هو شباب لا يقول إلا آمين؟ إن هذا سوف يكون بداية الموت السياسي لهذه الأمة»(٣٦) .

لكن الواضح أن الحكومة تريد تحديداً ذلك السكون وتلك الطاعة في الحرم الجامعي عبر تطبيق قانون الطوارئ (٣٧) . فرد فعل أجهزة الأمن حتى على المظاهرات الطلابية السلمية كان دائماً هو القمع . وهذا الإسكات المنظم للشباب يثير بشدة قلق الإسلاميين الجدد ؛ لأنه يحرم الشباب من تطوير شعورهم بالارتباط بالأهداف الوطنية العليا . فالشباب اليوم ، كما يقول أبو المجد ، «محرومون من أن يحلموا ويحزنوا بل وأن يعملوا من أجل المستقبل ، فهم في مصر معزولون تماما عن العمل العام»(٣٨) . والإسلاميون الجدد يؤمنون بضرورة إشراك الشباب في الحياة العامة على نحو يمنحهم الشعور بوجود هدف جماعي أعلى(٣٩) . ويشير كمال أبو المجد إلى أن الشباب الذين وصلوا لسن الرشد في الخمسينات والستينات بل وحتى في السبعينات شعروا بأنهم جزء من الأحداث الكبرى لعصرهم . أما شباب اليوم في مصر فقد وجدوا أنفسهم محاصرين بشكل معوق باحتياجاتهم الشخصية التي لا يمكنهم حتى الحلم بتحقيقها . ويشرح أبو المجد مصير هؤلاء الشباب قائلاً : «ما تجده عند شباب اليوم للأسف هو خليط من التذمر الغامض والقلق النابع من أمور مثل الوقوف في طوابير المنافذ الحكومية للحصول على الضروريات بأسعار مخفضة بينما يعانون من الشعور باليأس إزاء إمكانية الحصول على وظيفة ومسكن للزواج ، فضلاً عن الشعور الدائم بالفجوة الهائلة بين الدخل المتاح والاحتياجات الأساسية»(٤٠) . ونتج عن ذلك - كما يقول أبو المجد «اختلف وعي الشباب اليوم عن وعينا نحن الذي تشكل كرد فعل لأزمة ١٩٦٧ أو عبور القناة في ١٩٧٣ . فكل تلك القضايا الوطنية كانت جزءاً مهماً من وعينا سواء كانت مصدراً للحزن والألم أو خلقت شعوراً بالنصر والتفاؤل

بالمستقل ، كل تلك المشاعر الوطنيه عاليه عن شباب اليوم»[٤١] . فشباب اليوم ، كما يقول فهمي هويدي ، «يعاني من غياب المشروع الوطني»[٤٢] .

وقد بدت مؤشرات في أواخر التسعينات تدل على أن الحكومة قد بدأت أخيراً في علاج التدهور المؤسف في التعليم ؛ ففي ١٩٩٧ كتب الدكتور حامد عمار ، الخبير المستقل في شئون التعليم والذي يحظى باحترام واسع ، يقول أنه رغم المشكلات العميقة المتعلقة بالرؤية طويلة الأجل وبالإدارة اليومية ، إلا أنه يمكن الوقوف على بعض التقدم على الأقل في الجانب الكمي المتعلق بتخصيص الموارد . فقد تم بناء ٦٥٠٠ مدرسة جديدة كجزء من إحياء الاهتمام بالتعليم في التسعينات . إلا أنه حذر من أن هناك حاجة لإنشاء ١٥٠٠ مدرسة جديدة سنويا حتى عام ٢٠٠٧ لضمان وجود منشآت كافية . وفي الوقت ذاته أوضحت الإحصاءات المتوفرة عن الطلاب المسجلين في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية زيادة ملحوظة من ٥٢٪ عام ١٩٨٠ إلى ٦٩٪ عام ١٩٩٤ ، وهي نسبة معتبرة بالنسبة لدولة نامية . وقد ازداد عدد الملتحقين بالجامعات من ١٦٪ إلى ١٧٪ في الفترة الزمنية نفسها ، ثم ارتفع بنسبة ١٪ عام ١٩٩٦ . وقد تحسنت معدلات القضاء عن الأمية في السنوات العشر التي بدأت عام ١٩٨٦ ؛ فقد انخفضت نسبة الأمية من ٤٩,٦٪ عام ١٩٨٦ - وهي نسبة مذهلة - إلى ٣٨,٦٪ عام ١٩٩٦ ، والتي لا تزال نسبة تدعو للأسف[٤٣] .

وقد حملت السنوات الأولى من القرن الجديد المزيد من المؤشرات الدالة على أن أزمة التعليم قد بدأت أخيراً تحظى بالاهتمام الرسمي ؛ فقد تم الإعلان عن خطط طموحة تهدف إلى الاستمرار في عملية ترميم الأبنية التعليمية وبناء مدارس جديدة ، وتم التركيز على أهمية العلوم وتكنولوجيا المعلومات فضلاً عن توفير أماكن للترفيه في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية . بل برزت -أيضاً- الجهود المبذولة للحد من استغلال الدروس الخصوصية عبر إنشاء مجموعات التقوية بعد ساعات الدراسة في المدارس بأسعار معقولة . أما على المستوى الجامعي فقد تم الإعلان عن برامج تدريب لأعضاء هيئة التدريس ، والتوسع في استخدام تكنولوجيا المعلومات ، ومضاعفة الجهود المبذولة لمساعدة الطلاب الفقراء من خلال المنح الدراسية وغيرها من أشكال الدعم[٤٤] . لكن نظراً لسجل الحكومة في الإعلان عن خطط كبرى لا تنفذ ، والتغيير المستمر للسياسات ، فضلاً عن حملات «التطهير» والاعتقال المتكرر للطلاب الناشطين- فقد كان من الصعب في الواقع النظر للصورة بعين التفاؤل ؛

فنمط الأداء الحكومي أقرب إلى خليط من ردود الفعل إزاء الأسوأ من المفاسد والمساوئ منه إلى برامج طويلة الأجل معدة بعناية للإصلاح الشامل الذي يرى الإسلاميون الجدد أن هناك حاجة إليه في مجال التعليم .

الأزمة الثقافية والإصلاح التعليمي: ترشيد الإسلاميين الجدد

يرى الإسلاميون الجدد أن السبب وراء انهيار التعليم هو الأزمة الثقافية التي تنبع من الفشل في حل القضايا الرئيسية المتعلقة بالهوية الوطنية والمشروع الوطني ، ويرون أن الإصلاح التعليمي ليس ممكناً دون حل تلك الأزمة الثقافية . ويقول الإسلاميون الجدد إن الشلل العميق الذي أصاب مسألة التعامل مع قضايا الهوية والمشروع الوطني له جذور تمتد إلى القرن التاسع عشر . وقد نبعت تلك الحالة من الصراع التاريخي الذي دار بين المصريين حول الطريقة المثلى للتعامل مع العدوان الاستعماري ، وهو العامل الذي شكل أكثر من غيره الإطار الذي نشأت فيه مصر كدولة حديثة . وقد برز تياران قويان ومتنافسان في نهاية القرن التاسع عشر حول مسألة مواجهة العدوان الإمبريالي العسكري ، الأول وجد في الإسلام ما يلهم المقاومة ، بينما تبنى الثاني فكرة القومية وهي فكرة غربية المنشأ . وقد قدم كل من التيارين معنى مختلفا لشخصية الأمة والمسار الذي ينبغي أن تتبناه . وتنافس التياران على روح مصر دون انتصار حاسم لأيهما .

ومع انتصاف القرن العشرين ، كان القوميون يهيمنون على صناعة الأجندة الوطنية بينما كان الإسلاميون - متمثلين في الإخوان المسلمين- بمثابة البديل الأكثر قوة ، فقد مثل انقلاب الضباط الأحرار في ١٩٥٢ انتصاراً لتيار القومية . إلا أن هزيمة ١٩٦٧ كانت بمثابة النهاية لتلك الهيمنة وإلى عودة الحديث عن البديل الإسلامي ، وبذلك استمر الغموض المعوق حول الهوية الوطنية والمشروع الوطني . وكمنظرين ، يسعى الإسلاميون الجدد إلى مواجهة ذلك الغموض والتضارب ويطمحون إلى إيجاد قواسم مشتركة والتوصل إلى استراتيجية تتسم بتخطي الانقسامات المريرة والاستقطابات المستحكمة التي أدت إلى طريق مسدود ، وهدفهم هو التوصل إلى توليفة إسلامية وطنية تسعى إلى تقديم أساس فكري وثقافي جامع يمكن على أساسه إعادة بناء النظام التعليمي .

ولعل الكتابات النظرية والتاريخية لطارق البشري- المؤرخ القدير الذي ينتمي

لمدرسة الإسلاميين الجدد- تعتبر نموذجاً لذلك الأسلوب المبدع في المراجعة الفكرية ؛ إذ يمكن النظر إلى كل مؤلفاته التاريخية باعتبارها تقدم رؤية تقوم على التركيز على الإجماع في التاريخ المصري الذي يتخطى الثنائيات المعوقة والتي لا تزال حية تعكس جراح المرحلة الاستعمارية[٤٥] . وأطروحته العامة تقدم فكرتين مستقلتين ومتميزتين عن بعضهما البعض ؛ فالبشري يرى أن التجربة الاستعمارية قوضت شعور المصريين بأنهم يشتركون معا في رؤية وطنية شاملة . بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إن وراء ذلك التعارض «الظاهري بين الجناحين القومي والإسلامي للمقاومة الوطنية توجد مشتركات واضحة حددها باختصار في الكفاح من أجل الاستقلال والإصلاح . وهو يرى أنه يمكن تصور نتيجتين مختلفتين للصراع بين التيارين ، الأولى أن يطغى أحد التيارين على الآخر عبر تقديم رؤية قوية لماهية المشروع الوطني والأهداف الوطنية ، والثانية أن يتم اندماج التيارين عبر عملية فكرية واجتماعية معقدة . ويفضل البشري وزملاؤه في مدرسة الإسلاميين الجدد النتيجة الثانية . وهم يكتبون عن الأبعاد المختلفة للأزمة الثقافية بهدف الوقوف على طبيعتها والدفع في اتجاه الوصول إلى النتيجة الثانية ؛ فهم يسعون إلى التركيز على الأبعاد التاريخية المشتركة في الكفاح الوطني ويؤكدون على الحلم الوطني الذي يمكن أن يلتف حوله كل المصريين .

وتجسد أعمال طارق البشري ، عن الكفاحات الوطنية الكبرى في القرن التاسع عشر ، شكل الطريق الذي يسعى الإسلاميون الجدد لفتحه للتيارات المختلفة في إطار جهودهم نحو بناء إجماع وسطي جديد . وتعبر كتابات البشري عن قناعة محورية مؤداها أنه لم يعد ممكناً استبعاد التيار الأساسي الإسلامي من أية عملية تهدف إلى الوصول إلى إجماع وطني ؛ فهو يؤكد على سبيل المثال على مركزية إسهام الإسلاميين منذ البداية في الصحوة الوطنية ، ويؤمن إيماناً عميقاً بأن خبرة القومية المستمدة من الغرب قد استنفذت قدرتها على قيادة البلاد بمفردها ؛ فالمصلحة القومية في رأيه تتطلب الآن إدراك أهمية ما يمكن أن تقدمه الوسطية الإسلامية المحجوبة كشريك حيوي في مهمة إعادة البناء التي تبدأ بالإصلاح التعليمي .

فمع نهاية القرن العشرين كانت مصر قد جربت كل صيغ القومية المستمدة من الغرب . وكانت النتيجة أن تولت النظم الوطنية على اختلافها إدارة «أشكال غريبة من التحول الاجتماعي» - على حد تعبير كمال أبو المجد - «الأمر الذي أدى إلى

تحولات سياسية وأيديولوجية من النقيض إلى النقيض ، مرة كل عقد تقريبا منذ منتصف القرن» . فقبل أن يتولى النظام الناصري الحكم كان لمصر نظام اقتصادي رأسمالي متخلف يعتمد بوضوح على القوى الخارجية . وقد بدأ التحول التدريجي بعيداً عن ذلك النظام مع تولي الضباط الأحرار بزعامة جمال عبد الناصر . وقد تسارع ذلك التوجه مع تأسيم ممتلكات الأجانب الذي جاء بعد العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦ .

ومع صدور قرارات التأميم الأكثر عمقا في ١٩٦٢ و١٩٦٣ ، خلق الحكم نظاما اشتراكياً مبنياً على التخطيط المركزي وملكية الدولة لوسائل الإنتاج الرئيسية . وقد استمرت التجربة الاشتراكية حوالي عشر سنوات حتى حرب ١٩٧٣ ، وهي التي سار بعدها السادات في الاتجاه المعاكس وفتح مصر مرة أخرى أمام الهياكل والتأثيرات الرأسمالية التي يحددها السوق العالمي . كما وعد السادات بليبرالية سياسية اتضح مدى سطحية الالتزام بها مع نهاية عهده . وقد مثل عقدا الثمانينات والتسعينات استمراراً لاستراتيجية السادات الرئيسية القائمة على انفتاح اقتصادي وليبرالية شكلية . ويقول كمال أبو المجد إن كلاً من تلك التوجهات كانت في حاجة إلى نظام قيمي وسياسي وقانوني مختلف للإبقاء عليها . فالمتطلبات المعرفية والمهارات المطلوبة لكل من تلك النظم تختلف اختلافاً كبيراً . فما يعتبر فساداً ومناورات يعاقب عليها القانون في أحدها عادة ما ينظر إليه باعتباره «سلوكاً ذكياً في الآخر» على حد تعبير كمال أبو المجد(٤٦) .

ويرى الإسلاميون الجدد أن ظاهرة الإرهاب هي أكثر أعراض الفشل التاريخي للقومية خطورة ؛ فهم يرون تحديدا أن الإرهاب ظاهرة نبعت من الفراغ الذي نتج عن تحلل أيديولوجية النظام وتفسخها ، في الوقت الذي كانت فيه الأوضاع المادية لعموم المصريين في تدهور . وقد ازدادت فرص الإرهاب - كما يقولون - بسبب القمع الذي مورس على البديل الإسلامي المعتدل . ففي غياب الأمل في أن تنتشل أيديولوجية النظام- أو بديل إسلامي ذو مصداقية- البلاد من الفوضى مات حلم التنمية الوطنية والإنجاز الشخصي . ومع تلاشي الأمل صعد المتطرفون الذين ساعدهم في ذلك تدهور الظروف المادية لجموع المصريين كما يقول الإسلاميون الجدد . فبالنسبة للكثيرين ، كان المشروع الوطني للنظام هو الحلم ، هذا بينما تطلع آخرون إلى تجديد التيار الإسلامي الأساسي ، خاصة الإخوان المسلمون . وحينما بدا هذان الطريقان

مسدودين ، وجد الإرهابيون الفرصة جاهزة للتجنيد ، وانفتح أمامهم باب ضم أعضاء جدد إلى صفوفهم المحدودة وقتها والخطرة في آن معا .

وفي منتصف التسعينات ، عبر التنافس بين التيارين القومي والإسلامي عن نفسه في صورة غير صحية تمثلت في سيطرة المتطرفين من الجانبين على الخطاب العام ، حيث رحب المتطرفون العلمانيون بالتغريب بينما أدانه المتطرفون الإسلاميون ، وبدا وكأن الحكومة تشجع تلك «الحروب الثقافية» التي تصرف أنظار الناس عن ما هو أهم . وتم اعتبار خطاب الإسلاميين المتطرفين ممثلاً لرؤية الإسلاميين عموماً ، واستخدم لتشويه سمعة الحركة الإسلامية العريضة ، وللتعبئة في أوساط اليسار العلماني لدعم هجمة الحكومة على الإسلاميين . ويعتقد الإسلاميون الجدد إن ذلك القمع مصدره خوف الحكومة من قدرة تيار الوسطية الإسلامي المعتدل على تقديم رؤية ومشروع لم يعد النظام قادراً على تقديمهما . ومن ثم يعتبر النظام أن الاعتدال الإسلامي هو المعارضة الأكثر خطورة بالنسبة له . وبدلاً من اعتبار المعتدلين الإسلاميين خلفاء في مواجهة التطرف ، فقد سعى النظام إلى تجفيف كل المنابع الإسلامية التي تتفاعل في الحياة العامة . وتم من خلال هذه السياسة تعمد الخلط بين المتطرفين والمعتدلين الإسلاميين . وقد سمحت عمليات العنف التي قام بها المتطرفون بتقديم المبرر للهجوم على المعتدلين -أيضاً -وتمكن النظام من خلال سياسة تجفيف الينابيع من تجريم العمل الإسلامي الساعي إلى إحداث تغيير اجتماعي سلمي ، مثلما جرم الذين يستخدمون العنف .

ولم يرفض الإسلاميون الجدد أبداً موقف الحكومة بشأن حتمية نزع سلاح المتطرفين ، ولا هم اعتبروا أن ذلك ممكنٌ دون استخدام القوة . إلا أن ما رفضوه كان الاعتماد على الوسائل الأمنية من أجل حل ظاهرة اجتماعية وفكرية كالتطرف . ويشرح فهمي هويدي ذلك المعنى قائلاً إن «سلطات الأمن تواجه المشكلة وفق حدود مهامها فقط لأن الأزمة الاجتماعية وراء تلك المشكلة هي مسئولية المؤسسات السياسية والمدنية الغائبة عن القيام بدورها»[٤٧] . وباختصار ، فإن العوامل نفسها التي أنتجت «الإرهابي التائب» لا تزال موجودة تجتذب موجات متتالية من الشباب إلى الطريق نفسه الذي سلكه عادل عبد الباقي . ويرى الإسلاميون الجدد أن فشل النظام التعليمي تحديداً يمثل تخلياً عن ذلك الجيل المفقود»[٤٨] .

وهم يؤمنون أن الأمل الوحيد في مستقبل مصر يتمثل في إحياء إسلامي

بالمعنى السليم : إسلام الوسطية . وفي مهمة الإصلاح التعليمي وإعادة البناء الثقافي ، يجد الإسلاميون الجدد ذخيرتهم في تقاليد الوسطية الإسلامية ؛ فقد أخذ الإسلاميون الجدد عن تيار الوسطية -خاصة أعمال الشيخ محمد عبده- الفكرة المحورية المتعلقة بأولوية الثقافة في الكفاح من أجل الاستقلال ، والالتزام بإصلاح التعليم كخطوة أولى نحو إعادة البناء الثقافي ، والإيمان بأن كلاً من الإسلام الصحيح والديمقراطية في إطار إسلامي حضاري من شأنهما أن يقدما معًا المحرك لعملية التغيير الاجتماعي والثقافي طويل الأجل . وبهذا المعنى العميق ، فإن دعوة الإسلاميين الجدد إلى الإصلاح التعليمي كانت القاطرة التي من خلالها يتم إعادة فتح النقاش المهم حول طبيعة الدولة المصرية الحديثة وهوية المصريين الذين تمثلهم تلك الدولة . ولا يوجد في رؤية الإسلاميين الجدد أي حنين للماضي أو لعصر ذهبي سابق ، وما يسعون إليه أكثر طموحاً في الواقع مما يعتقد الذين يصفون رؤاهم بأنها تهدف إلى خلق «مجتمع إسلامي موازي» ؛ فمثل تلك الصياغات المضللة هي من صنع محللين غربيين أو نقاد مصريين ينطلقون من مخاوف إزاء التطرف الإسلامي هي ليست في محلها عند تحليل تلك الرؤية ؛ فهذه الرؤية الوسطية للإسلاميين الجدد أكثر جرأة وشمولاً وراديكالية من تلك التصورات والمخاوف ؛ فهي تستجيب للأسئلة الرئيسية التي برزت لأول مرة في نهاية القرن التاسع عشر حول طبيعة الدولة ، وهوية شعبها ، والهدف الذي من أجله تستخدم سلطة الدولة ومسئولياتها إزاء مواطنيها ، وما معنى أن يكونوا مواطنين لا رعايا[٤٩] . وقد مثل فكر الإسلاميين الجدد بشأن التعليم ومداخلاتهم الداعية للإصلاح التعليمي القلب من رؤيتهم ؛ فاجتهاداتهم بشأن التعليم تنطوي على صورة مصغرة لأسس رؤيتهم للمستقبل وأملهم فيه ، والتي تترجمها هذه المدرسة الفكرية الإسلامية الوسطية إلى معالجة أكثر تخصصاً للثقافة والمجتمع والسياسة[٥٠] .

وقد أكد الإسلاميون الجدد على أولوية الثقافة على السياسة عند معالجة الأزمة الثقافية . وذلك من واقع إيمانهم بأن النظام والساحة السياسية التي يسيطر عليها ليست مناسبة لهذه المهمة ؛ فالفساد والطابع غير الديمقراطي للساحة السياسية جعلها غير مبشرة لعمل من هذا النوع . ورغم أنهم أيدوا جهود الوسطيين الإسلاميين للانخراط في النشاط السياسي الحزبي ، فقد ظل موقفهم إزاء النجاح في الساحة السياسية هو التفاؤل المشوب بالحذر على أفضل تقدير . غير أن الإسلاميين الجدد

رفضوا بشكل قاطع أي لجوء للعنف لتحقيق أهداف سياسية أو أية أهداف أخرى .

وبالنسبة للإسلاميين الجدد يمثل الإسلام خياراً حضارياً له تداعيات تذهب إلى ما هو أبعد من مجال السياسة ؛ فهم يصوغون رؤية شاملة للإسلام كحضارة مقارنة بالمفاهيم الأكثر محدودية لأنصار الإسلام السياسي . ففي المجال العام الذي تهيمن فيه السياسة عموماً ، يؤكد الإسلاميون الجدد على الثقافة وتحصيل المعرفة وتعميق القيم لا على الوصول للسلطة والهيمنة على الهياكل الإدارية كأدوات رئيسية للتغيير الاجتماعي ، وهذا التركيز على الثقافة يجعل من رؤيتهم بالضرورة رؤية تدرجية مرنة وطويلة الأجل .

وتيار الوسطية الإسلامي يجعل الاستقلال الثقافي والانفتاح على العالم الدعامتين الرئيسيتين لإستراتيجية الإحياء . ويصر الشيخ محمد الغزالي - الذي يقف في قلب تيار الوسطية - على حتمية أن يواجه المصريون الجروح التي خلقها الاستعمار الغربي في أكثر مستويات الثقافة عمقاً . ففي مقال له في ١٩٩٢ في صحيفة الشعب ، اعتبر الغزالي أن «الغرب فرض نفسه بالقوة الغاشمة وهاجم أكثر معتقداتنا قدسية واستهدف شخصيتنا الوطنية ذات الثقافة الإسلامية . فقد بدأ الاستعمار بالغزو العسكري للأرض مصحوباً بكراهية واضحة لديننا ولغتنا وحضارتنا وكل طاقاتها المادية والأخلاقية . ثم حول المستعمرون شعوبنا بانتظام إلى مستهلكين بدلاً من منتجين ، وإلى قاطرة ملحقة بمحرك غربي يجرها أينما يشاء دون إرادة منها» . ويصر الغزالي على ضرورة أن يواجه المصريون الحقيقة إذ إن هذا التاريخ له سمات الاغتصاب لا الحوار[٥١] .

غير أن النقطة الأهم التي يقدمها الغزالي هي أن عملية التمزيق الثقافي التي قام بها الغرب لا تزال مستمرة خاصة في بعدها الثقافي البغيض . إذ يضيف الغزالي أن الغزو الثقافي في عالم اليوم لا يزال يعتمد كما اعتمد تاريخياً على التفوق العسكري والسياسي ؛ فالغرب يستخدم اختلال ميزان القوى للإبقاء على مصر ضعيفة عبر دعم أعدائها وفرض معاملات غير عادلة في كل الجوانب . «فالغرب سوف يرسل إلينا السلاح ولكنه سيتحكم في إمدادات الذخيرة وقطع الغيار وفق شروطه» . ويوضح الغزالي أن الغزو الثقافي أكثر خبثاً من الغزو العسكري ؛ لأن الغزو الثقافي يمحو الهوية المتميزة ، وهو تشويه متعمد لكيان الأمة وخصائصها» . وفي هذه الظروف فإن أكثر العناصر التصاقاً بالثقافة -- كاللغة والدين - هي التي تتعرض لمخاطر

الإضعاف والانحسار[٥٢] .

وضياع اللغة العربية ستكون له عواقب وخيمة لدى المصريين وغيرهم من المسلمين ؛ إذ يذكّر الغزالي قُرَّاءه بأن اللغة العربية هي لغة الوحي ، واللغة التي اختار أن يبعث الله بها رسالته إلى البشرية . وعالمية الرسالة تنعكس في اعتماد الإسلام على اللغة العربية . والعربي في النهاية هو من يتكلم العربية ، وفي تاريخ الإسلام صار غير العرب الذين امتلكوا ناصية اللغة من أهم العلماء والمعلمين[٥٣] . ويرى الغزالي في إضعاف اللغة العربية قوة الدفع في الهجمة الثقافية على الحضارة الإسلامية[٥٤] ، ويقدم للذين يجدون في الاتهام مبالغة نموذج المغرب العربي وخبرته المباشرة المتمثلة في الضياع شبه الكامل للغة العربية في الجزائر لصالح اللغة الفرنسية . ويتساءل الغزالي كيف نقبل أن يكون بعض المتعلمين منا «يتحدثون اللغات الأجنبية بطلاقة ثم إذا ما نطقوا بالعربية نسمع تمتمات غريبة ؟»[٥٥] . وكان الغزالي قد كتب في إحدى المناسبات «إذا ماتت اللغة العربية سنضع القرآن في المتحف وسيضيع معها الأدب وتراثنا الوطني»[٥٦] .

إن إصرار الإسلاميين الجدد على التركيز على المجال الثقافي الرمزي وإعطائه أولوية تفوق الاهتمام بسلطة إدارة الحكم تضعهم في موقع الناقد لكل من يهتمون أولاً بالمملكة السياسية ؛ فهم لا يؤمنون أن الحكومة رغم سلطاتها السياسية وإمكاناتها الأمنية قادرة على أن تصنع مستقبلاً جديداً يتطلع إليه المصريون . ومن المهم الانتباه إلى أن الإسلاميين الجدد لا يعيرون اهتماماً كبيراً إلى الحلول الكبرى التي يطرحها النظام ؛ فهم على سبيل المثال نادراً ما يذكرون مشروع توشكى الذي قدمته الحكومة باعتباره مساوياً لمشروعي العروبة والاشتراكية في عهد عبد الناصر والانفتاح في عهد السادات ، وهم نادراً ما يعيرون الانتباه -أيضاً- لبرامج ومشروعات المعارضة السياسية الرسمية ؛ إذ يجدونها غير قابلة للحياة لأنها منقطعة الصلة بالناس . ومن وجهة نظرهم ،فإن تلك الأحلام المحدودة للنظام أو للمعارضة السياسية المستأنسة إنما تعبر عن مدى فقر الرؤى المبنية على النموذج الغربي وفقدانها القدرة على التنوير أو شحذ الطاقات .

وفي المقابل أيضاً ، يتحدى الإسلاميون الجدد ادعاءات الإسلام السياسي خصوصا ميله نحو التركيز المبالغ فيه على السياسة . وبشكل أكثر تحديدا فهم ينتقدون ميل الإسلام السياسي للمبالغة في تقدير ما يمكن إنجازه إذا ما وصل

الإسلاميون للحكم واستخدموا سلطاته لإحداث التغيير السياسي والقانوني من أعلى. ويلخص القرضاوي موقف الإسلاميين الجدد بقوله إن «القوانين وحدها لا تخلق أبداً المجتمعات؛ فالمجتمعات تبنى على التعليم والمعرفة وعندئذ فقط تأتي القوانين لتكون بمثابة الحصن والحماية». فالتعليم الذي يمنح الطفل «تربية إسلامية شاملة وعصرية» هو ما ينبغي أن يكون العنصر الرئيسي للمشروع الحضاري الإسلامي وليس السياسة، ولا بالتأكيد الشعارات التي تتحدث عما يمكن تحقيقه عبر الوسائل السياسية (٥٧).

فقه جديد للتعليم: الترشيد والإجماع الوطني

وكشخصيات عامة، عزم الإسلاميون الجدد على أن يقدموا ما هو أبعد من مجرد تقييم تاريخي متعمق لأزمة مصر الثقافية. وبدافع من الإحساس القوى بالمسئولية الوطنية، يستجيبون لميلهم كنشطاء في العمل العام لتحويل ذلك التقييم المتعمق إلى إجماع وطني يعتبر الإصلاح التعليمي 'الأولوية الوطنية الأولى.

وكما رأينا، فإن الإصلاح يتطلب عند الإسلاميين الجدد إعادة بناء الهوية الوطنية وما يصاحبها من شعور بالهدف العام. وبناء على تلك الرؤية فإن إصلاح التعليم هو التحدي الذي يمثل الجوهر في إطار المهمة الأكبر؛ فالنظام التعليمي المبني على مفهوم القومية المستورد من الغرب لم يعد قادراً على تقديم الإجابات عن الأسئلة الكبرى المتعلقة بطبيعة المعارف التي ينبغي للشباب أن يحصلوا عليها ويستوعبوها ويقدروا قيمتها من أجل أن يتعمق انتماؤهم لأمتهم. وصار من الصعب تحديد أهداف العملية التعليمية؛ لأن التعبير عن تلك الأهداف لم يعد ممكناً من خلال استخدام منطق القومية المستوردة أو مفرداتها التي استنفذت أغراضها.

ولأنهم يرجعون فشل النظام التعليمي إلى الأزمة الثقافية التي شلت الأمة، فإن الإسلاميين الجدد أعادوا بذلك فتح النقاش حول طبيعة الجماعة السياسية الوطنية. وهو النقاش الذي تم تعليقه منذ ١٩٥٢. فقد تراجع الاهتمام بتلك القضايا الجوهرية أمام أولوية الكفاح من أجل الاستقلال، وظلت تلك القضايا تتوارى لصالح الاهتمام بالصراع مع إسرائيل الذي بدا بلانهاية، بل إن الصراع الدامي بين قوات الأمن وجماعات العنف بدا وكأنه ينذر بمزيد من التأجيل في طرح تلك القضايا الجوهرية.

وقد رفض الإسلاميون الجدد اعتبار أن النظام القمعي من ناحية والمعارضة

الإسلامية المتطرفة هما البديلان الوحيدان المتاحان أمام المصريين ؛ إذ اعتبروا أن مصر تستحق - بل وتستطيع أن تفرز على المدى الطويل - ما هو أفضل من بديلين سلطويين يتنافسان عليها . وارتأوا في ذلك الإطار بديلاً ثالثاً يقوم على وسط معتدل وجامع مبني على أسس حضارية ؛ فمراجعة التراث المصري واجتماع القوى الاجتماعية المعتدلة حول هوية حضارية وخلق إجماع وطني واسع إنما يتطلب إدراكاً جديداً لشخصية الأمة وموقعها في العالم ، وحين يتحقق ذلك أولاً يمكن لاحقا أن يتم إعادة تشكيل التجربة التعليمية لشباب مصر على أساسه .

وبلغة واضحة ومباشرة ، تحدث فهمي هويدي بلسان الإسلاميين الجدد محدداً الإستراتيجية اللازمة لمواجهة تلك التحديات ؛ فالإسلاميون الجدد لا ينظرون إلى الإصلاح التعليمي باعتباره مجرد مشكلة من مشكلات السياسة العامة يعالجها المتخصصون وإنما يعتبرون أن إعادة بناء التعليم مسئولية كل المصريين . وهم ينظرون لدورهم في عملية إعادة البناء تلك باعتباره دور الترشيد ، وهو مفهوم محوري لدى الوسطية . وقد سعوا إلى ممارسة الترشيد بطريقتين مختلفتين وإن كانتا مرتبطتين ؛ ففي إطار الحركة الإسلامية ، سعوا إلى إيجاد التوازن بين «العقل» الذي يقوم بالترشيد وبين «الجسد» الذي يتسم بالحيوية ، وإن اتسم -أيضاً- بعدم الانضباط ، مما يحرم الوسط الإسلامي من لعب دور خلاق في بناء إجماع وطني جديد حول إصلاح التعليم . ومن موقعهم كشخصيات عامة تحدثوا باعتبارهم قادة الصحوة الإسلامية الساعين لترشيدها بهدف دعم المصلحة الوطنية الأوسع . وهم يهدفون إلى الإسهام في توجيه القوى الاجتماعية المعتدلة المنتمية لكل التيارات نحو تحالف ثقافي وفكري يتم من خلاله التوصل إلى إجماع وطني حول الهوية والمسار . وهم يؤمنون بأن مثل ذلك الإجماع شرط أساسي لإعادة بناء شامل لنظام التعليم . وقد ربط الإسلاميون الجدد مفهومهم المركب للترشيد بحملة «تجفيف الينابيع» الحكومية . وقدموا «الحل التعليمي» تحديداً كبديل «للحل الأمني» الذي يقدمه النظام .

وقد مكنهم فهم الأزمة الثقافية من تخطي الصياغات التقليدية لها والتي تضعها في صورة حدية «إسلامية - علمانية» . وهي التصنيفات التي كرس من حديتها الميل إلى اعتبار النظام يقف في الصف العلماني بينما يمثل المتطرفون الإسلاميون البديل الإسلامي . وقد رأى الإسلاميون الجدد أن هذا الاستقطاب المصطنع قد انخفض بالنقاش العام إلى مستوى القضايا الثانوية مثل المعتقدات الدينية الشخصية لروائي أو

باحث، واختزل الكفاح من أجل مستقبل أفضل في مجرد الاختيار بين التعذيب في السجون الحكومية وبين عمليات العنف التي يقوم بها المتطرفون الإسلاميون. وقد جاهد الإسلاميون الجدد لإيجاد وسط خلاق بين هذين البديلين سعياً للعودة إلى القضايا المحورية التي أثيرت في القرن التاسع عشر حول طبيعة الدولة المصرية الحديثة، وشخصيتها الحضارية، وواجباتها إزاء مواطنيها، وموقعها في العالم.

ويرى الإسلاميون الجدد أن عملية التحول الثقافي التي يريدونها لا يمكن تحقيقها إلا عبر عملية اجتماعية طويلة الأمد وذات طابع تدريجي. وتسهم كتاباتهم في ذلك الهدف عبر زخمها التحليلي والنظري الذي يهدف لبناء المشروع الوطني الوسطي؛ فهم يهدفون إلى إيجاد المساحات المشتركة بين التيارات الكبرى المتنافسة فهي المساحات التي يمكن أن يقوم عليها التعاون المستقبلي. وفي سبيل ذلك يوضحون المواقف المستنيرة للوسطية الإسلامية بشأن القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية على نحو قد يمكن الوسط الإسلامي من أن يصبح شريكاً كاملاً في الوفاق الوطني المزمع. ويعتقدون أن المكونات الأساسية لذلك الوفاق لابد أن يتم تضمينها في تعليم الشباب.

وفي بيانهم الذي كتب في عام ١٩٨٠، دعا الإسلاميون الجدد أولاً إلى «أن نجنب الجيل الجديد آثار الازدواجية التي قامت عليها حياتنا التربوية والثقافية». فهم يعتبرون أن الانقسام المصطنع بين أنصار النقل عن الغرب وبين المدافعين عن التراث هو أكثر ما خلفته الخبرة الاستعمارية تدميراً وأنه لابد من علاج ذلك الانقسام حتى تستطيع الأمة أن تنهض. وفي كتاباتهم، يتناول الإسلاميون الجدد -أيضاً- قضايا الإسلام والعروبة والمسلمين وغير المسلمين مستخدمين المنهج نفسه الذي يسعى إلى إيجاد المشتركات وتعميق الفهم المتبادل. بل أكثر من ذلك، فإن بيان الإسلاميين الجدد يدين بقوة إهمال العقل والعلم ويعتبره نابعاً من أفكار موغلة في خطئها تعتبرهما مناقضين للإسلام. وأخيراً فإن الإسلاميين الجدد يحتفون بالإبداع عموماً، وبالفنون على وجه الخصوص، وبدورها الحيوي في تشكيل النفس البشرية على نحو يتسم بالإنسانية والتسامح، ويتيح التفاعل مع الجمال الذي أودعه الله في الكون. وهم لا يقبلون القراءات المغلوطة والجاهلة للإسلام التي تحرم الموسيقى والرقص والتعبير الفني عموماً [٥٨]. وهم يقفون بقوة ضد التلقين، وضد الفصل بين التعليم والحياة، ليس فقط في الدراسات الدينية وإنما في كل مجالات التعلم.

إن دعوة الإسلاميين الجدد لإصلاح التعليم - والمبنية على أسس حضارية جامعة - تتسم بالثراء من حيث المضمون ، وتغرس الشعور بالانتماء إلى العالم العربي الإسلامي . وهي -أيضاً- دعوة تحتل فيها القيم موقعاً مركزياً ، بينما يتم التأكيد فيها على العقل والتفكير الخلاق . فمن وجهة نظرهم ، فإن مضمون المناهج التعليمية في جميع المراحل لابد وأن يؤكد على تنمية الشعور بالهوية والانتماء . ويتجلى ذلك في الاهتمام باللغة العربية التي هي لسان كل المصريين ، ومعرفة التاريخ المشترك للعالم الإسلامي ، الذي تعتبر مصر جزءاً منه ، والتركيز على الهوية المتميزة للمصريين كشعب معتدل ومتسامح يضم مسلمين ومسيحيين . ويؤكد الإسلاميون الجدد على تلك الخصائص المميزة للثقافة واللغة والدين والتاريخ في مصر باعتبارها مكونات أساسية للتعليم ، وذلك من أجل خلق مواطن ليس متعلماً وقادراً على التفاعل مع العالم الحديث فقط وإنما -أيضاً - مواطن يشعر بالانتماء والفخر بحضارة مصر المتفردة . والعلاقة بالماضي - عندهم - انتقائية ، وإن كانت قادرة على الأخذ من مراحله المختلفة على اتساعها . أما المسار نحو المستقبل فهو جامع ومرن ومنفتح على العالم . وينتج عن ذلك ارتباط بكليهما مبني على قيم عامة ومقاصد ترتبط بالواقع لا على نماذج صارمة ومؤسسات جامدة . وقوة هذا المنهج تنبع مما يتيحه من قدرة على خلق إمكانات متجددة للمستقبل بدلاً من إعادة إنتاج أشكال الماضي الجامدة نفسها .

والإطار الإسلامي للإصلاح التعليمي الذي يقدمه الإسلاميون الجدد يعطي أهمية كبرى للقيم الضرورية لبناء جماعة قوية ، مثل العمل الشاق ، والتعاون ، والصدق ، واحترام الآخرين . وهم يطالبون كل أعضاء الجماعة الوطنية بجعل التراث جزءاً من حياتهم حتى يمكن الحفاظ عليه حياً للأجيال القادمة . ومن ثم فإن شباب مصر الذين يكتسبون شعوراً قوياً بماضيهم وهويتهم من الممكن بعدئذ مساعدتهم على التعامل مع العالم الأوسع من حولهم عبر دراسة اللغة الإنجليزية وتكنولوجيا الكمبيوتر وأي شئ آخر يتطلبه العصر . ويكون على الشباب دراسة كل العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة والإسهام فيها أيضاً . وأيما كان الموضوع ، يؤكد الإسلاميون الجدد على التفكير النقدي والخلاق لا على الحفظ والتلقين ، ويؤكدون تحديداً على أهمية الفنون والمشاركة النشطة في الحياة العامة كعنصرين ضروريين لحصول الشباب على خبرة تعليمية ثرية .

والحضارة الإسلامية - مثلها مثل كل الثقافات التي بنيت على تقاليد الأديان الكبرى - تنطوي على القيم التي تدعم مثل ذلك التوجه التعليمي . والإسلاميون الجدد يعتبرون الحضارة الإسلامية مصدر إلهام في عملية التعلم ؛ فهي تغرس الإيمان بأهمية العقل كمرشد لا لفهم الوحي فقط وإنما لفهم العالم أيضاً . وهي عندهم -أيضاً - حضارة تحتفي بالاختلافات البشرية باعتبارها بعداً إيجابياً في الخبرة التي أرادها الله للبشر . والمصريون في حاجة لتلك الثقة التي تنطوي عليها[1] تلك الهوية الحضارية حتى يتغلبوا على العقبات التي يفرضها واقعهم الراهن . ولا يقلل الإسلاميون الجدد من شأن الآثار المعوقة الناتجة عن الفقر والضعف في مواجهة القوى الغربية المهيمنة ؛ فهم يدركون كيف تضغط قضايا السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية بقوة على شعب يعاني من تخلف مجتمعه . ولكنهم يقولون إن على المصريين أن يتحركوا في ظل تلك المعوقات مستغلين كل الفرص التي تتاح لهم بدلاً من إضاعة الوقت والطاقة في إلقاء اللوم على الآخرين واعتبارهم مسئولين عن أوضاعهم . فعجز مصر عن الحركة للأمام لا يمكن في رأيهم تفسيره من خلال تلك العوامل الخارجية وحدها ؛ فالأسباب تذهب إلى ما هو أعمق من مجرد عدم كفاءة نظام الحكم ، أو اتساع نطاق الفقر ، أو موقع مصر في النظام الدولي . ورغم أنهم على قناعة بأهمية كل من هذه العوامل في خلق عقبات مؤسسية وهيكلية قوية ، إلا أنهم يصرون على أنه يظل هناك هامش للمبادرات الجماعية الخلاقة في المجالات الرئيسية للسياسة العامة ، وهو الهامش الذي عجز المصريون عن استغلاله . ولا أمل في أن يصل المصريون إلى إدراك شامل لواقعهم ويستجمعون قوتهم للعمل معاً لتحسينه ، إلا من خلال استعادة الثقة في حضارتهم .

ويكرس الإسلاميون الجدد كمفكرين طاقاتهم من أجل إيجاد الأسس الفكرية لمثل تلك الرؤية الحضارية . وقد قدمت أعمالهم الفكرية المجددة بشأن قضايا الثقافة والتعليم- إذا ما تم فهمها في ذلك الإطار العام- قدمت نموذجاً مقنعاً للمشروع الحضاري الذي يدعون له . فأخذا في الاعتبار المشترك الفكري مع التيارات الأخرى ، تناول الإسلاميون الجدد المسائل التاريخية المحورية مثل دور الإسلام والقومية في المقاومة الوطنية . وقد أنتجوا جسداً متكاملاً من الأعمال الرصينة التي تناولت قضايا أساسية كالثقافة واللغة والهوية ، وصححوا أفكاراً مغلوطة عن العقل والعلم في السياق الثقافي الإسلامي ، وتعاملوا مع مسائل اجتماعية معاصرة ذات علاقة

بالتعليم مثل علاقة المسلمين والمسيحيين في إطار الهوية الوطنية المصرية . باختصار ، فقد حملوا من خلال دراساتهم المشروع الحضاري الإسلامي إلى القرن الحادي والعشرين . وتقدم أعمالهم - ككل - معالجة وسطية رصينة للمسائل التاريخية والتحليلية الجوهرية بشأن الانتماء ، والهوية ، والتاريخ ، والتجربة المشتركة ، والمصير الواحد ، والتي يمكن أن تمثل الأساس للإصلاح التعليمي . وقدموا للجيل الجديد إجابات مقنعة بشأن أسئلة من نوع من نحن؟ وأين نحن ذاهبون؟ وما نوع المستقبل الذي يمكننا أن نأمل في بنائه؟ ولم يقدم الإسلاميون الجدد إجابات يقينية أو مغلقة لمثل تلك الأسئلة المحورية ، وإنما قدموا إجابات أولية ولكنها جديرة بالاعتبار ، قابلة على الدوام للمراجعة والإضافة .

وبنفس قدر أهمية ما توصلوا إليه في أعمالهم الفكرية ، يلعب الإسلاميون الجدد دورهم كمدرسة فكرية ؛ فهم نموذج للعقل الإسلامي الواعي صاحب الحس الاجتماعي العميق ؛ فأسلوبهم المستنير المعتدل في تناول القضايا الثقافية والتعليمية المثيرة للجدل يمثل في ذاته إسهاما بغض النظر عن مضمونه . ففيما يتعلق بالموجة الإسلامية ، فقد أثبتوا كيف يمكن للعقل والفكر أن يمثل ترشيداً للجسد الإسلامي الجامح - في أغلب الأحيان- بما يجعله شريكاً فاعلاً في إصلاح المجتمع الوطني والعالمي الذي ينتمي إليه . وفيما يتعلق بالأمة ، فقد حددوا معالم البناء الثقافي المعتدل ، وكيف يمكن للوسطية أن تكون إحدى القوى المعتدلة التي تسهم فيه .

ويغلب على معالجة الإسلاميين الجدد لعلاقة الإسلام بكل من العروبة وغير المسلمين طابعاً جامعاً يميزها ؛ فقد صاغوا معنى للهوية الحضارية الإسلامية يعتبر تعدد الانتماءات المستقاة من الجغرافيا والتاريخ والدين من المسلمات ؛ فالمصريون - عندهم - عرب بحكم الجغرافيا ، فضلاً عن أنهم يشتركون في التاريخ مع العالم العربي الأوسع . ولكنهم- أيضاً- أمة متميزة . وأغلب المصريين مسلمون ، لكن هناك مصريين آخرين لا يقلون مصرية يدينون بالمسيحية . وكمصريين ، فالمسلمون والمسيحيون لا يملكون فقط تاريخا مشتركاً ، وإنما يملكون «أحلاما وآلاما مشتركة» كما يقول يوسف القرضاوي ، «فعندنا مشكلاتنا المصرية الخاصة بنا التي يتحتم علينا أن نتعاون لحلها»(٥٩) .

ويؤكد الإسلاميون الجدد على أن المصريين حين يتأملون كيف تشكلت هويتهم بفعل اللغة العربية وثراء التاريخ والتقاليد الدينية العميقة المستمدة من الإسلام

والمسيحية ، فإنهم يدركون أنه لا توجد صيغة مغلقة وثابتة تنسج تلك العناصر في شكل هوية ذات معنى في الحاضر والمستقبل . فلا يمكن إلا لمنهج يتسم بالمرونة أن يحقق ذلك . فهو منهج عقلاني يتعامل مع تلك الأبعاد الموروثة للهوية ، ويركز على الأمور الجوهرية في كل منها . والعقل هو الركيزة المحورية في مشروع الإسلاميين الجدد الحضاري كما يتضح من أعمالهم المشتركة بشأن الإسلام والعقلانية .

وتحتل قضية الإسلام والعقلانية التي تطرحها مدرسة الإسلاميين الجدد أهمية كبرى ، وتحظى باهتمام ليس لدى الإسلاميين فقط ، وإنما لدى كل التيارات السياسية والأيديولوجية الكبرى . ويقول الإسلاميون الجدد بوضوح أنه لا تعارض بين الإسلام والعقلانية ، وأن العقل البشري يلعب دوراً محورياً في فهم الوحي ، وفي فهم طبيعة المسئولية البشرية عن تحسين أوضاع البشر على الأرض . بل إن للعقل مكانا أكبر في تلك المساحات الواسعة للعمل البشري التي لا يوجد بشأنها في الوحي نصوص واضحة . ومن تلك المسائل النظرية المجردة يعود الإسلاميون الجدد بسرعة إلى أولويتهم الأساسية ، أي إعادة بناء مصر ثقافيا . وهم يهدفون إلى تشجيع تلاميذهم ومريديهم على المشاركة النشطة والخلاقة في الجهد المستمر لاستخدام كل من المعرفة والإيمان لبناء مجتمع أفضل . ومن أجل ذلك الهدف الأهم يولون اهتمامهم عبر إيضاح دور العقل في حياة البشر .

وهم يرون أنه لا يمكن التعامل مع قضايا المجتمع الإسلامي - سواء كانت دور الدين ، أو الانتماء ، أو قيمة احترام الاختلاف- دون فهم الكيفية التي يعرف بها الإسلام الدور الذي يلعبه العقل في حياة جماعة بشرية نزلت عليها رسالة إلهية . وجوهر موقف الإسلاميين الجدد من تلك القضية المحورية يتمثل في التزامهم القوي بدور العقل ، وبإزالة العوائق غير الضرورية التي تقف حائلاً دون إعماله ، وتحد من نطاق حريته . وهم لا يتناولون المسألة أساساً كقضية عقيدية مجردة ، وإنما كمنهج مبدئي وبراجماتي معاً بهدف القيام بالمهمة التي كلف الله بها البشر وهي إعمار الأرض . ويرون أن مهمة الإعمار هي المسئولية البشرية الجوهرية والمكلف كل جيل بإعداد الجيل التالي للقيام بها ، وهي مهمة مستحيلة دون الدور الرحب للعقل البشري الذي يدعو له الإسلام الصحيح .

وعلى ذلك ، يعتبر الإسلاميون الجدد أن العقل ودوره في الحياة البشرية هو حجر الزاوية في فقههم الجديد للتعليم ؛ فالآية القرآنية الأولى التي أنزلت تقول : «اقرأ

باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم»[٦٠] .

ويرى الإسلاميون الجدد أن الله أراد بتلك الآية أن يبدأ عصر العقلانية والتعليم والعلم ، وإن كان يدعو المسلمين إلى لعب دور القيادة فيه . وفي ١٩٩٦ ، اختار يوسف القرضاوي أن يكون هذا هو موضوع محاضرته الافتتاحية لندوة خصصت للاحتفال بذكرى زميله وصديقه الشيخ محمد الغزالي الذي توفي في ١٩٩٤ . تحدث القرضاوي عن المجد التاريخي للحضارة الإسلامية بتميزها وتوازنها ، وهي التي قدمت من مراكز العلم العظيمة فيها - في القاهرة وبغداد وقرطبة - التنوير للعالم كله ، وأشار القرضاوي إلى أن اللغة العربية كانت لغة كل العلوم المتقدمة في ذلك العصر . ثم حكى كيف كان الغزالي يشعر بالخوف العميق لما آلت إليه أحوال الأمة الإسلامية من تخلف وجهل بعد أن كانت منارة العلم لآلاف السنين . ولكن الذي كان يغضب الغزالي بشدة هو اعتبار الإسلام هو المسئول عن ذلك التخلف ، في حين أن الإسلام كان هو المحرك الأساسي الذي حمل العلم والتنوير للعالم ؛ ففي الإسلام لم يكن هناك ابدا تعارض بين العلم والإيمان . «فبالنسبة لنا» -كما يقول القرضاوي- «العلم دين والدين علم» والقرآن يحث الإنسان على الاستقلالية الفكرية والاعتماد على العقل لتحسين الوضع الإنساني . وبالنسبة للمسلم «فإن التفكير لساعة خير من صلاة العام كله» . والعالم هو مسجد المسلم ، وأفضل وظيفة هي تلك التي تلبي حاجات الناس أيا كانت تلك الحاجات في أي زمان ومكان . وأكد القرضاوي على أنه رغم الأسباب السياسية والاقتصادية وراء سقوط الحضارة الإسلامية العظيمة ، فإن السبب الأول كان يرجع لفشل نظام التعليم الذي لم يشجع الابتكار والتفكير المستقل ، ويأتي في المرتبة الثانية غياب الحرية في مصر وأغلب العالم الإسلامي . وعلق القرضاوي قائلاً : إن الإنسان الذي لا يتمتع بالحرية كليل وخاضع ، ثم أضاف أنه لابد من الإيمان والقيم لأنها تمنح الثقة «التي لا غني عنها لمكافحة التخلف الذي نعاني منه» . وخلص القرضاوي من ذلك إلى القول إنه «على أمتنا أن تشعر أن لها رسالة مختلفة عن الآخرين في الشرق والغرب» عندئذ فقط «سيكون المصريون قادرين حقاً على «التعامل مع المعارك التكنولوجية المعاصرة بنجاح»[٦١] .

إذن يكتب الإسلاميون الجدد للمدى الطويل ؛ فجهدهم الفكري يهدف إلى تمهيد الطريق لقوى الغد المعتدلة . ولكن كشخصيات عامة فإن الإسلاميين الجدد

يستجيبون -أيضاً - للحاجات المباشرة التي تفرضها اللحظة ، وهم ببساطة غير مستعدين للتخلي عن الجيل الحالي من الشباب ؛ فهم يتحدثون ويتحركون- كلما أمكن- لمصلحة شباب مصر المهمل ، خصوصاً أولئك الواقعين في شرك المدارس العامة . وتعليقاتهم على الأوضاع القائمة وإصرارهم على الدعوة إلى فعل شئ للتخفيف من وطأة تلك الأوضاع ليس منعزلاً عن الواقع ولا منسحباً منه ؛ فهم يعلنون أن الأزمة ملحة وتنطوي على مخاطرة بحياة الشباب . وبين الحين والآخر يضعون بحوثهم التاريخية والنظرية جانباً من أجل الاستجابة لشباب في حاجة لتلك الاستجابة .

فالشيخ محمد الغزالي مثلاً استخدم مقاله الأسبوعي الشهير «هذا ديننا» لعرض مئات من قصص أولئك الشباب على قرائه . ففي صيف ١٩٩٤ كتب في إحدى مقالاته تلك في جريدة الشعب عن فتاة اقتحمت مكتبه وقد بدا عليها الانفعال «قالت : أرجو أن تستمع إلى شكواي وتساعدني» . حكت له الفتاة في البداية إنها طالبة جامعية منذ ثلاث سنوات حصلت خلالها على درجة الامتياز في كل المواد ، وخلال تلك السنوات كانت الأم ترعى الفتاة وإخوانها الذين كانوا يحصلون على درجة مقبول ، وكان الأمر يسير بشكل عادي إلى أن مرضت الأم ولزمت الفراش ، وعندئذ قرر الأخوة أن تتولى أختهم موقع الأم وترعاهم وترعى المنزل ، زاعمين أن ذلك واجبها الديني . «وقد اقترحت أن نتعاون في شؤون المنزل حين يعودون من الجامعة لكنهم رفضوا قائلين أنت امرأة وعليك وحدك واجب الخدمة» .

فسألها الغزالي وماذا تريدين مني؟ فأجابت اكتب لهم . قل لهم إن علينا أن نتعاون ، اذكر لهم أن الرسول نفسه كان في خدمة أهله ، وكان يشارك في أعمال المنزل لتي يخجل الرجال من القيام بها يوم . فليس عدلاً أن أقوم بكل أعمال المنزل وحدي بينما أنا متفوقة في دراستي وأخدم من هم أقل مني علمياً» . ولم يشأ الشيخ الغزالي أن يسمع المزيد ، فأخرج ورقة وكتب كلمة عن أم المؤمنين السيدة عائشة «وأعطيتها للفتاة ليقرأها أخوتها» .

وقد شهد رجل الواقعة فسأل الغزالي : «لم تصرفت بهذا الشكل؟ ألم يقل الله إن الرجال ليسوا كالنساء؟» وأضاف الرجل إن على الفتاة «أن ترعى إخوتها وتترك الجامعة وتخلد إلى المنزل» . فشرح الغزالي أن الآية القرآنية التي يتم الإشارة إليها لابد ألا تقرأ خارج سياقها ؛ فهي جزء من كلام جاء على لسان زوجة عمران أم

السيدة مريم . كانت زوجة عمران حبلى وتتمنى طفلاً ذكراً يمكنه أن يتبوأ مكانة الرجال في قيادة الناس في الصلاة والمناسبات الدينية ، وحين وضعت طفلها وتبين لها أن المولود بنتاً هي (مريم) عبرت عن حزنها إلى ربها الذي لم يحقق أمنيتها قائلة : «رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى ، وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم» . وقد أوضح الغزالي بعرضه للسياق كله أن الآية لا يمكن أن تعني على الإطلاق حطاً من شأن المرأة .

لكن الرجل قال له : «أياً كان الأمر» فالذكر أفضل من الأنثى . ومضى ينتقد الغزالي لأنه شجع الفتاة على أن تضع تعليمها فوق ما اعتبره مسئوليتها كامرأة عليها أن تخدم إخوتها . فقاطع الغزالي محدثه غاضباً وسأله صراحة : «هل تعني أنك عند الله أفضل من مريم؟ إن امرأة فرعون التي أنقذت موسى كانت أكثر إيماناً منك رغم أنك رجل ، بينما كانت هي زوجة رجل مستبد مصيره جهنم ، لأنك جاهل بحقائق الدنيا والدين»[٦٢] .

فبعين على العالم والأخرى على النصوص المقدسة ، مارس الإسلاميون الجدد ترشيد الحركة الإسلامية لحماية الحق في التعليم ، في الوقت الذي تهدد فيه هذا الحق من جانب الجهلة والذين لا يفقهون الدين ؛ فقد سعوا إلى احتواء التشويه الذي أحدثه المتطرفون ومواجهته بعد أن أحدث استقطاباً في الجماعة الوطنية . وقد كافحوا بلا هوادة- كما توضح الواقعة السابقة - من أجل تعميق الفهم بين الإسلاميين للطابع الجامع للمقاصد العليا للإسلام . وحاولوا بانتظام أن تقدم مداخلاتهم ملامح تعبر عن طبيعة وقيم المشروع الحضاري طويل الأجل الذي يؤمنون بأنه يتسع لكل المصريين .

وفي الوقت ذاته ، كرس الإسلاميون الجدد طاقاتهم كمجموعة لمهمة شاقة هي تفعيل الإطار الحضاري الإسلامي من أجل إصلاح شامل . ويتطلب ذلك المشروع طويل الأجل توضيحاً للمقاصد والمبادئ الإسلامية العامة بشأن التعليم ، مثلما يتطلب - وهو الأهم- تحديد معالم المشترك بين الموقف الإسلامي المعتدل ومواقف التيارات الأخرى وتدعيمه ؛ فالبحث عن أرضية مشتركة - عندهم - لا بد وأن يبدأ من ثراء التاريخ والثقافة المشتركة التي هي ملك لكل المصريين .

ولا يوجد جدار حديدي يفصل هذين النوعين من الجهود ؛ فالتدخل من أجل تغيير فرص الحياة بالنسبة لفتاة شابة من شأنه أن يسهم في الجهد الممتد الذي

يهدف إلى إعادة النظر في البعد التعليمي للتراث الإسلامي بما يجعله جزءاً محورياً في تفكير التيار الأساسي السائد في مصر . والأفكار المتعلقة بالمشترك التاريخي والأحلام المشتركة هي ما يضفي التماسك على مداخلات قد تبدو دون ذلك متفرقة ؛ فاحتياجات البلاد التعليمية الأكثر عمقاً لا يمكن أن تجد الحلول إلا من خلال رؤية شاملة . ولكن في الوقت ذاته ، فإن هناك «جيلاً مفقوداً يحتاج للاستماع إليه» .

والإسلاميون الجدد شخصيات عامة لا مسؤولون سياسيون ، ومن ثم لا يمكنهم صياغة سياسات رسمية وتنفيذها في التعليم أو في غيره من مجالات السياسة العامة . ولكن يمكنهم تقديم رؤاهم من خلال الكتابة وغيرها من أشكال العمل العام للتأثير في صنع السياسة التعليمية اليوم وفي المستقبل . وبفضل مكانتهم في الداخل والخارج ، يستطيع الإسلاميون الجدد مخاطبة جمهور واسع داخل مصر وفي العالم العربي الإسلامي . ولكن يظل صحيحاً أن الجمهور الأكثر أهمية لكتاباتهم بشأن أزمتي التعليم والثقافة هو جمهور الصحوة الإسلامية الذي يتفاعلون معه باستمرار ؛ فهم مدافعون عن ترشيد الصحوة الإسلامية ، ومناصرون لتوسيع نطاق دور العقل في الحياة الاجتماعية . ولعل الدليل على وزن الإسلاميين الجدد في الحياة العامة هو تلك الاستجابة التي لاقتها دعوتهم من أجل إصلاح التعليم - باعتباره حجر الزاوية في الإحياء الوطني - خصوصاً من الأجيال الأصغر من الناشطين الإسلاميين .

فمنذ الستينات وحتى الآن ، ظل هناك مساران عريضان للنشاط الإسلامي ؛ فمن ناحية جذبت الحركات الراديكالية المختلفة الشباب إلى طريق العنف المظلم المناهض للنظام ، وهو الطريق الذي سار فيه «الإرهابي التائب» . وفي المقابل دعا الوسطيون - مثل الإسلاميين الجدد- إلى مسار المشاركة الديمقراطية في الحياة الاجتماعية كلما سنحت الفرص لذلك . ورغم التقدم الأولي الذي أحرزته الحكومة في مجال التحول الديمقراطي في السنوات التالية مباشرة على اغتيال السادات ، ظلت المشاركة الحقيقية في الساحة السياسية محدودة للغاية ؛ فقد تباطأت عملية تحرير النظام السياسي ، ثم تعرضت للانقلاب عليها مع نهاية القرن . وفي أوقات متباينة ، بدت مؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص المتنامي- بما في ذلك الشركات متعددة الجنسيات والبنوك الأجنبية- وكأنها بديل واعد يمكن من خلاله تحقيق التقدم . وقد وجه الإسلاميون الجدد انتباه الشباب إلى تلك القنوات التي وفرت

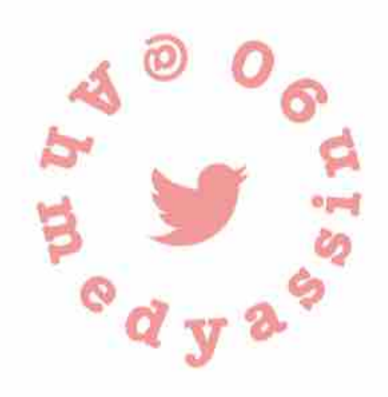
مواقع واعدة بدرجة أكبر لتطوير خبرات الاعتدال . وهناك أدلة- بعضها قائم على مجرد المشاهدات ، والآخر قائم على أسس أكثر علمية- تشير إلى أن رسالة الترشيد التي حملها الإسلاميون الجدد قد وصلت بالفعل إلى الشباب الباحث عن تلك القنوات الجديدة . وقد اتخذ الإسلاميون الجدد- على سبيل المثال- مواقف واضحة ضد أولئك الإسلاميين الذين أدانوا العمل في البنوك أو الذين اعتبروا العمل في تكنولوجيا المعلومات حراماً ، وشجعوا النشطاء الإسلاميين من الشباب على الدخول إلى عالم المال والاتصالات الدولية[٦٣] . كما أيدوا عملهم في النقابات المهنية ، وشجعوهم على السعي لتولي الأدوار القيادية عبر القنوات الديمقراطية ، بل ظهروا بأنفسهم في المنتديات التي أتاحها الوجود الإسلامي في النقابات . وقد شجع الإسلاميون الجدد الشباب على السعي وراء أفضل المتاح في مجال التعليم حتى يعدوا أنفسهم لخدمة بلادهم باعتبار ذلك أفضل وسيلة لخدمة الدين . وحتى حين واجهوا السياسة القمعية المسماة بتجفيف الينابيع ، استمر الإسلاميون الجدد يقدمون للشباب رمزا للاعتدال .

وقد استوعب الشباب فعلا الرسالة . وقصة عبد الباقي الإرهابي التائب -كما رواها الإعلام الرسمي - حملت بين طياتها - دون قصد- رسالة مؤداها أن الفكر الإسلامي المعتدل لعب دورا مركزيا في إعادة تأهيله . وعلى الرغم من أنه يستحيل معرفة ما إذا كانت خبرة عبد الباقي قد تكررت مع آخرين ، فإن الأضواء التي سلطت على تلك الحالة جعلتها من الأهمية بمكان ، وأشارت بالقطع إلى النتائج الواعدة التي يمكن أن تتحقق إذا ما تمكن الإسلاميون المستقلون من الوصول إلى أجيال الشباب .

ولم يكن غريباً أيضاً- ولكن لعله أكثر دلالة على عمق تأثير الفكر الإسلامي الوسطي على عقول جيل بأكمله- ذلك الإعلان الذي جاء في ١٩٩٦ عن برنامج حزب ينشئه جيل الوسط من الإسلاميين الذين تضمنت خبرتهم العمل في النقابات المهنية ثم سعوا لدخول الساحة السياسية . فقد حمل برنامج حزب الوسط بصمات الإسلاميين الجدد على نحو لا يمكن أن تخطئه العين . ولعل الأكثر دلالة أنه جاء في خضم سياسة تكسير العظام الحكومية التي هدفت إلى قمع الإسلاميين على اختلافاتهم[٦٤] .

وقبل الانتقال إلى تلك الساحات السياسية والاجتماعية سوف أنتقل أولاً إلى الفنون وهو بعد آخر من أبعاد المجال الثقافي ، فقد وقف الإسلاميون الجدد بقوة ضد

العدمية الثقافية وتحريم الفنون من جانب العناصر الأكثر تطرفا بين تيارات الإسلام السياسي ؛ فهم يأملون من خلال الإصلاح التعليمي للوصول إلى شعور بالانتماء والهوية ، ويؤمنون بأن الفن يعمق الهوية عبر تدعيم التشكيل الثقافي الإسلامي الذي يدرب الشباب على احترام الإبداع والإحساس بالجمال ؛ فتلك مهارات ومشاعر سوف يحتاجها الشباب من وجهة نظرهم لبناء المجتمع الإسلامي .


@Ahmedyassin90

الفصل الثاني
الاحتفاء بالفنون

«إنها جريمة ضد الإسلام» ، كان ذلك هو رد فعل الشيخ محمد الغزالي إزاء محاولة اغتيال نجيب محفوظ . فمن المستشفى ، وإلى جوار فراش الأديب الجريح ، أدان الغزالي الشاب المتعصب الذي حاول في خريف ١٩٩٤ اغتيال محفوظ[١] . وقليلون في مصر لهم المكانة التي تمكنهم من توجيه تلك الإدانة - من على الأرضية الإسلامية - لأولئك المتطرفين الإسلاميين الذين ظلوا لسنوات يهددون حياة نجيب محفوظ بدعوى ارتداده عن الإسلام . فالغزالي كان قبل عقود هو الذي دعا إلى منع نشر رواية محفوظ «أولاد حارتنا» التي أثارت الكثير من الجدل . كان الغزالي عضوا في لجنة من فقهاء الإسلام الممثلين للأزهر ، أقدم وأكثر الجامعات الإسلامية احتراما . وقد شعر نجيب محفوظ أن روايته قد أسيء فهمها ، واعتبرت غير مناسبة لمجتمع إسلامي ، فوافق على حكم اللجنة وقاوم كل محاولات نشرها طوال السنوات التي تلت تلك الواقعة[٢] . لكن حين وقع الاعتداء على حياة محفوظ ، وضع الغزالي خلافه الطويل مع الأديب الكبير جانباً ووقف في صفه . وعبر عن انزعاج الوسطية إزاء ذلك الهجوم الإجرامي على كاتب يستخدم قلمه .

كان المتطرفون قد جددوا تهديدهم لمحفوظ بعد حصوله على جائزة نوبل في ١٩٨٨ . وقتها أعلن الشيخ عمر عبد الرحمن زعيم الجهاد - الذي حوكم وأدين لاحقا في جرائم عنف في الولايات المتحدة- أن نجيب محفوظ مرتد ، وأصدر فتوى في ١٩٨٩ أدان فيها محفوظ وأهدر دمه . وقال إن «كلا من سلمان رشدي ونجيب محفوظ مرتدان ، ولو كنا قد قتلنا محفوظ حين كتب رواية أولاد حارتنا لكان عبرة لسلمان رشدي وأمثاله»[٣] . وفي الوقت ذاته أدان عمر عبد الرحمن الإسلاميين المعتدلين -وخاصة الغزالي- واعتبرهم فقهاء النظام الذين عجزوا عن حماية المصريين من أمثال نجيب محفوظ[٤] .

ولم تمنع تلك الاتهامات التي أطلقها المتشددون الفرحة التي عمت مصر عند حصول محفوظ على جائزة نوبل . ولأن الكثير من روايات محفوظ وقصصه القصيرة كانت قد تحولت إلى أفلام سينمائية ، فإن أعماله كانت معروفة على نطاق واسع وتحظى بالإعجاب . وبالنسبة لشعب يستحق ما هو أكثر من أن يكون مجرد رمز للزيادة السكانية أو مشكلات التنمية ، وما هو أفضل من أن يكون أبناؤه مجرد رعايا لحكومة فاسدة وغير فاعلة ، فقد أدى الاعتراف الدولي بأديب مصري إلى نشوة وطنية ندرت مثلها في الثمانينات والتسعينات .

أما محفوظ نفسه ، فقد اختار أن يولي الاحتفالات والتهديدات أقل الاهتمام الممكن . وبما هو معروف عنه من تواضع ، قام محفوظ بهدوء بتحويل طوفان الاهتمام بشخصه إلى قنوات عامة أكثر فائدة ، وتجاهل تهديدات المتطرفين ؛ فقد رفض السماح للشهرة أو الخوف بتغيير نمط حياته المتواضع والملتصق بشدة بمدينة القاهرة وأهلها ؛ فتم توجيه جزء كبير من قيمة الجائزة بهدوء إلى الفقراء . وحافظ الأديب على وجود عام متواضع من خلال مقال أسبوعي قصير للأهرام ، يناقش من خلاله أهم قضايا الحياة العامة . وحينما طلب من محفوظ أن يعلق على فتوى عمر عبد الرحمن ضده ، كتب يعلن أن حياته اليومية لن تتغير ، «فقوة القلم أقوى من قوة الرصاص . والسيف والطلقات العشوائية لا يمكنها أبدا أن تغتال الأقلام الجريئة» . وحين رفض محفوظ الحراسة ، أضاف أنه لن يعيش «مرتعشاً ترتجف يداه من الخوف» . وبتواضعه المعروف ، قال محفوظ : «كيف لي أن أفرض على المكلف بحراستي سيري المعتاد على الأقدام في وسط القاهرة في الرابعة صباحاً»(٥) .

ومن هنا فقد وجد سكين الاغتيال هدفا سهلا حين أقدم على فريسته في ١٩٩٤ . كان محفوظ ينتظر أمام منزله في سيارة مفتوحة نافذتها وبصحبة صديق شخصي ، كانا معاً في طريقهما إلى اجتماعهما الأدبي الأسبوعي حين غرس المجرم السكين في عنق الكاتب الكبير الذي وصف الحادث بقوله : «كان الأمر وكأن وحشاً عنيفاً غير آدمي قد هاجمني بكراهية لا حدود لها ، رغم كبر سني وعجزي عن الدفاع عن نفسي» . كان المجرم قد ألقى بنصف جسده العلوي كله إلى داخل السيارة ، فمنع الضحية من الهروب من طعناته ، ومن التعرف بدقة على ملامح وجهه(٦) . ولكن محفوظ نجا على أية حال حيث تم نقله فورا إلى مستشفى قريب ، وصارع من أجل الشفاء ، بينما مصر تصارع هي الأخرى للتعامل مع تلك الجريمة البشعة .

تحرك الشيخ الغزالي فوراً وهو إذ هرع إلى غرفة محفوظ بالمستشفى ، فقد أصدر إدانته الصريحة التي سلطت الأضواء على الفارق بين النقد والعنف ، وهو فارق ذو أهمية جوهرية لدى الوسطية الإسلامية . فقد أشعل حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل الذكريات بشأن دور الغزالي في منع نشر رواية أولاد حارتنا . وعلى مدى ما يقرب من الثلاثين عاماً ظل الحظر الذي فرضه الأزهر على الرواية قائماً رغم استمرار صعود نجم نجيب محفوظ الفكري . ورغم إعجاب الغزالي بأعمال محفوظ الأخرى ، إلا أنه لم يغير رأيه أبدا في الرواية التي اختارت لجنة نوبل أن تخصها بثنائها[٧] .

وفي أثناء زيارة المستشفى ، تبادل الغزالي ومحفوظ تحيات الاحترام . لكن حين تطرق الحديث إلى دور الغزالي في قرار منع الرواية ، صرح الغزالي بأنه لم يغير رأيه[٨] . وفي الواقع ، كانت تحفظات الغزالي النقدية إزاء محفوظ قد ازدادت في السنوات الأخيرة حين صار اسم محفوظ يتردد مرتبطاً بالانفتاح على إسرائيل[٩] . وحين أعلنت الجائزة ، تساءل البعض حول الدوافع السياسية وراء قرار لجنة نوبل وربطوها بتأييد محفوظ المعروف للمفاوضات الإسرائيلية الفلسطينية التي رعتها أمريكا . وكان هويدي - ضمن آخرين - قد ألمح إلى أن صالون محفوظ الأدبي قد صار مكان لاتصالات تجرى بهدوء بين مثقفين مصريين وباحثين إسرائيليين يعملون في مصر[١٠] . أما محفوظ ، فقد عبر عن وجهة نظره بقوله إن السلام مع إسرائيل من شأنه أن يوفر الفرصة «لمعرفة الآخرين وقراءة أعمالهم والاستماع إليهم»[١١] . إلا أن الغزالي قد وقف مع الأغلبية العظمى من المفكرين على امتداد الساحة السياسية المصرية الذين وقفوا بقوة ضد أي من تلك الجهود التي تذهب إلى ما هو أبعد من «السلام البارد» مع إسرائيل ، التي تصر على الاستيطان غير المشروع في الأراضي الفلسطينية المحتلة .

لكن في مثل تلك اللحظة من لحظات الخطر الداهم ، نحَّى الشيخ الغزالي ، بوقاره المعروف ، كل تحفظاته بشأن محفوظ جانباً . وفي اللحظات التي كان فيها محفوظ قد نجا لتوه من تلك الطعنات ، لم يتردد الغزالي في تحدي خطر المتطرفين بل وتحدي المؤهلات الدينية والفكرية لقادتهم ، وكان موجوداً مادياً وأدبياً لدعم الأديب الجريح . ولم يخف على عامة المصريين معنى الخطوة غير العادية التي اتخذها الغزالي ليؤكد على أن انتقاداته السابقة لا يمكن بحال أن تبرر ذلك العنف الاجرامي[١٢] .

وانتقد الغزالي بقسوة وصراحة الشيخ عمر عبد الرحمن الذي وصفه المعتدون بأنه «مرشدهم الروحي» . وهو الذي كان قد قدم التبرير الإسلامي للاعتداء على حياة محفوظ . وقال الغزالي إن أهمية عمر عبد الرحمن المبالغ فيها من صنع الإعلام . «فهو إمام مسجد بسيط ، ذو قدرات فكرية محدودة ، ولا وزن له كفقيه إسلامي» . ثم رفض الغزالي من على أرضية إسلامية تشويه عمر عبد الرحمن الخطير للعقيدة ، حين رفض وصفه لمحفوظ بالمرتد واللجوء إلى العنف ضده [١٣] .

ومن وجهة نظر الغزالي والإسلاميين الجدد ، فإن الهجوم على محفوظ لم يكن مجرد اعتداء على الرجل وأفكاره ، وإنما على الفنون عموماً . وهم كمدرسة رفضوا فكر المتطرفين الذين حطوا من شأن الفنون ، مؤكدين على الثراء الواضح للتراث الإسلامي في مجال الفن ، بما في ذلك التقاليد الإسلامية المتميزة في الشعر والمخطوطات ، فضلا عن أشكال أخرى متعددة من التعبير الفني [١٤] . ويفند الإسلاميون الجدد بل ويزدرون الدعاوي الجاهلة والمستفزة ضد الفنون ، والتي يطلقها متطرفون مثل عمر عبد الرحمن الذين يعتبرون الرقص أحد أشكال الزنا ، ويحرمون الغناء عموماً ، ويعتبرون صوت المرأة عورة [١٥] . وقد نفى الغزالي صراحة أن يكون الإسلام ضد الفنون ، أدباً كان أو رقصاً أو موسيقى أو غناء .وقد وقف الإسلاميون الجدد ضد كل أعمال العنف التي ارتكبها المتطرفون والتي تحاول أن تفرض على المجتمع أفكار المتشددين المشوهة سواء جاءت في صورة حرق لنوادي الفيديو ، أو الاعتداء على المسارح أو حفلات الموسيقى التي يقيمها الطلبة بالجامعات [١٦] . وهم لا يملون من معارضة عمر عبد الرحمن وغيره من المفكرين المتطرفين في مصر وغيرها من الدول على اتساع العالم الإسلامي .

كان كمال أبو المجد خارج مصر حين حدث الاعتداء على نجيب محفوظ . ونظراً للحالة الصحية غير المستقرة للأديب الكبير ، فقد استغرق الأمر أسابيع عدة حتى نجح الكاتب الصحفي محمد سلماوي- المتحدث باسم محفوظ ، والصديق المشترك لكل من محفوظ وأبو المجد- في تحديد موعد لزيارة كمال أبو المجد له . وحين حان الموعد ، بدا وكأن كل الأسئلة الكبرى التي أثارتها محاولة الاغتيال قد تم طرحها وبحثها فعلا . غير أن ذلك الانطباع بدا وهمياً ؛ فقد كان الحوار الذي دار - والذي سجله ونشره أبو المجد نفسه بناء على ترتيب خاص - كاشفاً ومؤثراً على نحو لا يقارن بغيره مما دار بعد محاولة اغتيال محفوظ [١٧] .

التقى كمال أبو المجد ومجموعة صغيرة من رموز الأدب في شقة محفوظ الصغيرة ، وبعد التحية والسؤال المهذب عن أحواله الصحية ، كسر كمال أبو المجد لحظة صمت ليسأل محفوظ عن تعليق كان قد أرسله الأخير لندوة عقدت بالأهرام تحت عنوان «نحو مشروع حضاري عربي» . كان محفوظ قد قال في تعليقه «إن أي مشروع عربي لابد أن يقوم على العلم والإسلام» . شرح محفوظ لضيوفه أن هذا المعنى كان مهيمناً على كل إنتاجه الأدبي . ثم دون أن يتوقع أحد ، تطرق محفوظ إلى المعنى الأعمق للجدل الذي أثارته رواية أولاد حارتنا حتى وصل إلى محاولة اغتياله . قال محفوظ إنه رغم أن كل أعماله بما فيها أولاد حارتنا المثيرة للجدل تعبر عن إيمان ديني عميق ، فإنه لا يجوز قراءة الأدب كمقال تحليلي ، ومن ثم اعتبار آراء شخصيات بعينها وكأنها تعبر عن الرأي الخاص للأديب ؛ لأن من شأن ذلك أن يؤدي بالضرورة إلى سوء الفهم . وأضاف : «وأحب أن أقول إنه حتى رواية أولاد حارتنا التي أساء البعض فهمها لم تخرج عن هذه الرؤية» . وكان المغزى الكبير الذي توجت به أحداثها ، أن الناس حين تخلوا عن الدين -ممثلا في «الجبلاوي»- وتصوروا أنهم يستطيعون بالعلم وحده - ممثلا في عرفة - أن يديروا حياتهم على أرضهم التي هي حارتنا ، اكتشفوا أن العلم بغير الدين قد تحول إلى أداة شر ، وأنه قد أسلمهم إلى استبداد الحاكم ، وسلبهم حريتهم فعادوا من جديد يبحثون عن الجبلاوي . إن مشكلة أولاد حارتنا منذ البداية أنني كتبتها «رواية» وقرأها بعض الناس كتاباً ، والرواية تركيب أدبي فيه الحقيقة وفيه الرمز وفيه الواقع وفيه الخيال» [١٨] .

وقد تبنى كمال أبو المجد فورا تمييز محفوظ المحوري بين الرواية كعمل إبداعي وخيالي وبين الكتاب كتعبير عن أفكار كاتبه . وكمدرسة يتفق الإسلاميون الجدد على أن الأدب الجدير بالاهتمام لابد وأن يعبر عن القيم التي يجلها المجتمع ، وأن تلك القيم في المجتمع الإسلامي هي قيم إسلامية . لكن الإسلاميين الجدد قد يختلفون فيما بينهم في الحكم على عمل أدبي بعينه وعلاقته بتلك القيم [١٩] . وقد صار ذلك الاختلاف في الرأي جزءاً طبيعياً من التفاعلات فيما بينهم . لذا لم يكن غريباً أن يتخذ كمال أبو المجد موقفاً مغايراً لذلك الموقف السلبي الذي اتخذه الشيخ محمد الغزالي من رواية أولاد حارتنا . وبنفس الهدوء والنبرة الوقورة التي تميز حواراته مع المفكرين العلمانيين في مصر ، دلف كمال أبو المجد مباشرة إلى قلب الخلاف حول معنى الرواية قائلاً إنه من المهم أن نفهم أن كل الرموز المتخيلة التي تستخدم في رواية

لا تعبر بالضرورة عن رأي الكاتب في الواقع . ثم قدم أبو المجد رؤيته الشخصية للرواية والتي تضعه بوضوح في صف محفوظ ، وتختلف باحترام مع رؤية الغزالي :

«الذي استقر في خاطري وبقى في ذاكرتي منها إلى يومنا هذا ، والذي اعتبرته معبراً عن موقف كاتبها الذي يريد إيصاله إلى قرائه ، هو تتويج حلقات روايته الرمزية بإعلان واضح عن حاجة «الحارة» التي ترمز للمجتمع الإنساني إلى الدين وقيمه التي عبر عنها الرمز الجبلاوي ، حتى وإن تصور أهل الحارة غير ذلك . وهم معجبون ومفتونون بعرفة الذي يرمز إلى سلطان العلم المجرد والمنفصل عن القيم الهادية والموجهة لأهل الحارة»[٢٠] .

ويشير كمال أبو المجد إلى أن كل أولئك الذين اجتمعوا في منزل محفوظ في تلك المناسبة الخاصة يعتبرون أنفسهم من قرائه . وهم جميعاً ينتمون لجيل واحد وجد في كتاباته ما يقع بين الأدب وفن التصوير . فقد عكست تلك الكتابات خبرتهم الاجتماعية [٢١] ، «بما رسمته في وصف القاهرة وحياة أهلها ، ونماذجهم المختلفة من وصف دقيق عامر بالألوان مليء بالتفاصيل حتى ليكاد القارئ يسمع فيه أصوات الناس ، ويرى وجوههم ، ويتابع حركتهم في شوارع القاهرة وأزقتها ومساجدها ومقاهيها ، ويكاد دون أن يشعر أن يدخل طرفاً في علاقات بعضهم ببعض» ، ويضيف «كم من مرة تعرف بعضنا على أحياء القاهرة وشوارعها بما قرأه عنك في وصفها وتصوير حياة أهلها» .

وبشكل أكثر صراحة ، يقول أبو المجد إنه وجد موقف محفوظ من الإسلام والمجتمع المصري حاضرا بين ثنايا كتاباته القديمة والجديدة ، والتي شعر من خلالها أن محفوظ كان يعبر تعبيراً دقيقاً عن «منهج جيلنا وجيل آبائنا في فهم الإسلام . فقد كانوا - وكنا معهم - نتنفس الإسلام تنفسا ونحيا به في هدوء واطمئنان دون أن نملأ مجالسنا ومجالس الآخرين بالكلام الكثير عنه»[٢٢] . أبو المجد إذن يرى أن نجيب محفوظ حتى في أعماله التي أسئ فهمها إنما كان يعبر عن قيم الإسلام التي عاشوها في هدوء وطمأنينة ، وذلك في وقت صارت فيه رسالة الإسلام ترفع بدرجة عالية من الضجيج والتشويه معاً .

ثم تمنى كمال أبو المجد أن يسجل ما جاء على لسان محفوظ عن أولاد حارتنا ؛ «حتى يسمع الناس هذا الكلام الواضح الذي لا يحتمل التأويل ، ليعرفوك منك بدلاً من أن يعرفوك من خلال شروح الآخرين» . وقد اقترح الحاضرون تسجيل كل ما جاء

في ذلك اللقاء في شكل ندوة تليفزيونية ، لكن محفوظ اعتذر مشفقاً على نفسه من فتح باب الأحاديث التليفزيونية . وبدلاً من ذلك ، وفي لمحة تعكس ثقة كبيرة في (أبو المجد) ، اقترح محفوظ أن يكتب كمال أبو المجد الحوار الذي دار كما هو .

ووافق كمال أبو المجد ، ونشر فعلاً مقالاً بالأهرام لخص فيه اللقاء ، وشرح أنه نشر بموافقة من محفوظ ، ومعبراً عن أفكار قالها في حضور ثلاثة ضيوف آخرين . وقد اعتبر أبو المجد مقاله شهادة «أرجو أن أدرأ بها عن كتابات نجيب محفوظ سوء فهم الذين يتعجلون الأحكام ويتسرعون في الاتهام ، وينسون أن الإسلام نفسه قد أدرج كثيرا من الظنون السيئة فيما دعا إلى اجتنابه من الآثام» . وتمنى أبو المجد -أيضاً- أن تحرر هذه الشهادة أدب نجيب محفوظ من أولئك الذين يصرون على «أن يقرأوا في أدب محفوظ ما يدور في رؤوسهم هم من أفكار ، وما يتمنون أن يجدوه في تلك الكتابات مانحين أنفسهم قوامة لا يملكها أحد على أحد ، ناهيك عن أن يملكها أحد منهم على كاتب له في دنيا الكتابة والأدب ما لنجيب محفوظ من القدم الثابتة والتجربة الغنية والموهبة الفذة التي أنعم بها عليه الله» .

ولم يأت الاعتداء على الأديب الكبير من فراغ ؛ ففي سياق التحقيقات الرسمية ، قدم محفوظ نفسه تحليلاً مهماً لمن كان وراء الاعتداء ؛ فحين سأله المحققون عما إذا كان قد تعرف على المعتدي ، نفي محفوظ ولكنه أضاف إلى إجابته ملاحظة مذهلة ، حين قال إنه رغم أنه لا يعرفه «إلا أنني عرفت من هو» . فوجهه يحمل علامات الفقر والجهل ، أما روحه فقد شلها فقدان الفرصة وضياع الحلم . ولم تؤد محاولته للتمرد على تلك الظروف إلا للوقوع في براثن أمراء الجماعات المتطرفة الذين شرحوا ذلك الوضع البائس من خلال أفكار مشوهة عن الإسلام بما في ذلك الإدانة الشاملة للفنون . وأشار محفوظ إلى أن الشاب الذي حاول قتله لم يقرأ حتى روايته ؛ فقد كان ينفذ أوامر تلقاها من أمير جماعته . ورأي محفوظ أن ذلك الشاب قد وقع ضحية المعركة بين العناصر المتطرفة التي اختطفت مثالية شباب مصر والنظام الذي فشل في إنقاذهم . وبالنسبة لمحفوظ ، فإن ذلك الشاب الذي حاول قتله ما هو إلا أحد أبناء «الجيل الضائع من شباب مصر» . وعلق في أسى قائلاً : «إن شباب اليوم كلهم مثل من اعتدى علي : جيل كامل تم تجاهله وإهماله» (٢٣) .

إن الفن نفسه - بل والأفكار المتعلقة به - إنما ينبع من الأوضاع الاجتماعية التي نشأ فيها ؛ إذ يمكن قراءة الفن كتعبير عن خصوصية تلك الأوضاع والمشاعر التي

تولدها ، حتى لو كان يعبر بأشكال معقدة وبارعة عن الأوضاع الإنسانية عموما .وقد ازدهرت هجمات المتطرفين على الفنون في ساحة سياسية واجتماعية جرداء . وأفكار جماعات العنف يكون لها منطق حتى وإن كان مضللاً - إذا ما أتت في بيئة الفقر والبؤس واليأس .وقد أدرك الإسلاميون الجدد - مثلما أدرك محفوظ - أصول ذلك الحرمان واليأس المناهض للجمال ؛ فرأوا العلاقة المعقدة بين الفن والسياق العام ، وبين الوعي الجمالي والأوضاع الاجتماعية . وقد أدى عجز الحكم عن التعبير عن هوية ثقافية متماسكة وصياغة مشروع وطني يعبر عنها إلى فراغ أخلاقي وفكري جعل الحرمان المادي أكثر سوءاً . وفي إطار من الفقر وانعدام الأمل ، يصبح الهجوم على الفنون بل وعلى الجمال نفسه بمثابة تعويض مضلل عن العجز عن قهر ذلك البؤس .

ويزعم الإسلاميون الجدد أنه لا يمكن تخيل مجتمع إسلامي بلا فنون .وهم في كتاباتهم يشرحون جماليات الانتماء ؛ فيعلن الغزالي أن أصحاب النفوس المريضة فقط هم الذين يعجزون عن إدراك احتفاء الحضارة الإسلامية بالجمال وتأكيدها على التدبر في جمال الكون الذي خلقه الله[٢٤] . ومن وجهه نظر الإسلاميين الجدد ، فإن المجتمع الإسلامي يقوم على قيم الإسلام ومقاصده . والفنون التي تنبعث من تلك التربة من شأنها أن تستلهم الشعور بالانتماء إلى العالم الإسلامي وتزيده عمقاً . هذا فضلاً عن أن الموهبة التي يمنحها الله للفنانين من شأنها أن تصقل التعبير عن القيم الإسلامية الجوهرية ، وتعظم من فرص الالتزام بها . فالفنانون -كما يشرح كمال أبو المجد- لهم مكانة مقدرة في المجتمع الإسلامي ؛ لأن مواهبهم هبة من الله ، وهي هبة تهذب التجربة الإنسانية وتثريها .

«وأنا اسأل من هو الفنان؟ إنه شخص آتاه الله نعمة خاصة ، وملكة متميزة ، وموهبة خلاصتها أنه يستقبل الأشياء بحساسية ليست لغيره ، ويخرج التعبير عنها بدقة وثراء ليست لغيره سواء كان شاعراً أو أديباً أو رساماً . إن الفنان يرى في إيقاع الأشياء أصواتاً أعلى ، وتعبيرات أوضح ، ويخرجها ممزوجة بنفسه ، وفيها عطاء لا يحسنه غيره . هذا الأمر يرحب به الإسلام لأنه نوع من الجمال ، لأنه تعبير عن خلق الله ، ولا يتصور أبداً أن يكون الإسلام ضد هذا»[٢٥] .

ويذكِّر أبو المجد المسلمين بأن إحدى وسائل العبادة هي أن يذكر المؤمن نعم الله التي لا تحصى . مَن إذن يمكن أن يتعبد بشكل أفضل من الفنان بمشاعره المرهفة وخياله الخصب الذي يتجاوب مع الجمال لا القبح؟ ويؤكد أبو المجد للمسلمين الذين

أربكهم هجوم المتشددين على الفنون أنه لا يوجد «دليل مقنع بأن الإسلام يحرم الفن والغناء والموسيقى ، ولا ينبغي أن يشعر المرء أنه يخطئ حين يستمع للموسيقى أو يغني أو يعجب بالفنون»[٢٦] . ومن عسى أرضية إيمانية ، يواجه أبو المجد المتشددين مؤكداً على أن حمد الله هو أفضل عبادة في كل الأديان ، إلا أن ذلك ليس ممكناً دون استشعار نعم الله بصدق . «وكيف للمرء أن يشعر بتلك النعم دون التمييز بين الجمال والقبح»[٢٧] . ويختتم أبو المجد بتقريع صارم للمتشددين من أن أولئك الذين يحرمون الفنون لا يمكنهم أبداً أن يشعروا بنعم الله[٢٨] .

ورغم تبني الإسلاميين الجدد القوي للفنون ، إلا إنهم يفعلون ذلك على نحو يميز بينهم وبين العلمانيين المتطرفين مثلما يميز بينهم وبين جماعات العنف الإسلامي ؛ فالعلمانيون يدافعون عن حرية تعبير مجردة بلا قيود باعتبارها الحل إزاء هجمة المتطرفين على الفنون . وكما هو التفكير السائد في الغرب ، يرى العلمانيون أن للفن لغة عالمية لكل زمان ومكان لا يمكنها تحمل أية قيود على حرية التعبير . ومن تلك الرؤية القائمة على الحقوق المجردة ينظر العلمانيون إلى أفكار الإسلاميين المتطرفين باعتبارها رجعية متحجرة . ولكنهم وجدوا في أفكار الإسلاميين المعتدلين ما يدعوهم -أيضاً- للانزعاج . فلم يكن العلمانيون على استعداد لقبول فكرة الإسلاميين الجدد التي تعتبر أن الفن ينبع من المجتمع وينتمي إليه ، ومن ثم ينبغي أن يحترم قيمه ؛ فقد رفضوا أي طرح يتعلق بالأساس الثقافي والاجتماعي للفن من شأنه أن يعني قيوداً على العملية الإبداعية .

وقد رفض الإسلاميون الجدد بدورهم الأفكار العلمانية المتطرفة ، واعتبروها تتشبث بالخطأ على حساب المصلحة العامة ؛ فمن وجهة نظرهم ، ينبع الخطر من رفض العلمانيين الاعتراف بأهمية وضع ضوابط تحمي ثوابت المجتمع . وقد خشي الإسلاميون الجدد أن تؤدي دعوة العلمانيين إلى الحرية المطلقة إلى إتاحة كل أنواع التجاوزات . وقد تؤدي المبالغات التي سوف تنتج بالضرورة عن تلك الرؤية إلى توفير الوقود للراديكاليين الإسلاميين الذين يستخدمون العنف في إدانتهم الشاملة للفنون وهجومهم على الفنانين .

ولهذه الأسباب واجه الإسلاميون الجدد بشكل مباشر رفض العلمانيين للاعتراف بأهمية تلك الضوابط ؛ فمن وجهة نظرهم لا يوجد مجتمع بلا ثوابت من القيم المدنية والثقافية المشتركة ، كما أن كل المجتمعات تضع حدودا وضوابط على

الأنشطة والسلوكيات بما في ذلك الفنية منها إذا ما هددت بتقويض تلك الثوابت .
ونقطة البدء عند الإسلاميين الجدد عند مناقشة هذه القضايا هي انتماء مصر العربي الإسلامي بحكم التاريخ والثقافة . وفي إطار ذلك الانتماء الواسع ، فإن المصريين من وجهة نظرهم ، يشتركون في منظومتين من القيم الواجب الدفاع عنها . المنظومة الأولى هي القيم الأساسية التي تأتي من الدين ، وهو في مصر -كما يقول فهمي هويدي- يعني الإسلام والمسيحية . أما المنظومة القيمية الثانية ، فتأتي من المجتمع ، وتجسد القيم الوطنية في وثائق عدة أهمها الدستور . فثوابت الدين -كما يقول هويدي- «تحددها النصوص القطعية ، بينما ثوابت المجتمع تحددها المصالح العليا» . وهذا يعني -من وجهة نظره- أن «ثوابت الدين ليست متغيرة ، بينما تتغير ثوابت المجتمع من مرحلة لأخرى في حياة الأمة»[٢٩] .

ويرى هويدي أن تلك الثوابت والمحددات الجوهرية للشخصية المصرية لا ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها خاضعة للرأي أو التفسير الفردي ؛ فهي تعبر عن الواقع الثقافي والتاريخي الذي يعبر عن نفسه في وعي المجتمع . ورداً على العلمانيين الذين يعتبرون تلك الدعوة لحماية القيم الأساسية جموداً وتخلفاً ، يقول هويدي : «إن تحقيق التقدم في مجتمع إسلامي لا يعني التخلي عن كل الالتزامات الأخلاقية النابعة من التاريخ والثقافة المشتركة» [٣٠] . وفي رده على الذين يعتبرون حماية تلك القيم انتهاكاً للحرية ، بما في ذلك حرية التعبير ، فإنه يؤكد ببساطة على أن الحرية والمسؤولية يجتمعان في كل مكان في العالم ؛ فالحريات التي يحميها القانون هي دائما وفي كل مكان الحريات التي تحمي القيم الأساسية للمجتمع [٣١] .

لكن بالنسبة للكثير من العلمانيين ، لا يمكن قبول مثل تلك الضوابط ؛ فحرية التعبير المطلقة عند العلمانية المتطرفة ترفض كل دعاوي الضوابط الثقافية ، وهي -أيضاً- تجعل مسألة تحديد معايير لقيمة العمل الفني بالغة الصعوبة ؛ فقضايا القيمة الفنية مثلها مثل الملاءمة الثقافية تصير وفق هذا المنطق مسألة ذوق شخصي لا معايير اجتماعية . ويعتبر الإسلاميون الجدد أن تبني العلمانيين المتطرفين للحقوق الفنية المجردة ينطوي على نوعين من المخاطر ؛ فغياب أية قيود على التعبير يؤدي إلى تطرف خطر مثل الإباحية والردة . لكن أكثر من ذلك ، فإن مصر كبلد صغير يعاني الانكشاف ، قد يواجه بسبب ذلك تهديداً خطيراً للثقافة يأتي من الضغوط الخارجية خاصة في الغرب .

وبذلك احتل الإسلاميون الجدد بموقفهم هذا موقعاً وسطاً بين المتطرفين العلمانيين والمتطرفين الإسلاميين . وطوال عقدي الثمانينات والتسعينات الصاخبين ، انخرط الإسلاميون الجدد بنشاط في الجدل والنقاش العام بشأن الفنون مؤيدين ومدافعين عن رؤاهم الوسطية . وفضلاً عن ذلك فقد استمروا يقومون بدورهم الفقهي نحو مزيد من التطوير لفهمهم الوسطي لدور الفن في المجتمع الإسلامي . وكان محمد الغزالي ، ويوسف القرضاوي الأكثر رصانة وانتظاماً في تقديم الأسس من القرآن والسنة لجماليات الانتماء . وتعتبر أعمالهما الأكثر أهمية ؛ نظرا لتأصيلها لرؤى الإسلاميين الجدد عن الفنون من واقع النص وتفسيره في ضوء الظروف المعاصرة . وقد أسهما -أيضاً- في تقديم فهم أعمق لأهمية الفن في دعم الصحوة الإسلامية في عصرنا الحالي . وتمثل المبادئ التي قدمها الغزالي والقرضاوي نقطة التقاء يجتمع حولها الإسلاميون الجدد الآخرون الذين ساعدوا جميعا على شرح جماليات الانتماء وتطويرها نظرياً وعملياً .

وفي رده المباشر على المتطرفين الذين يدينون كل الفنون ، يقول يوسف القرضاوي بشكل قاطع إنه لا يوجد في القرآن ولا السنة أي دليل صحيح يشير إلى تحريم الفنون(٣٢) . ويقول الغزالي إن المتطرفين يعتمدون على أحاديث غير مؤكدة ، ويسيئون قراءة النصوص ، بل ويشير الفقيهان إلى أدلة كثيرة من القرآن والسنة تؤكد احتفاء الإسلام بالفنون . ويستفيض كل من الغزالي والقرضاوي في الحديث عن الموقع المهم للفنان في المجتمع الإسلامي ؛ فتكليف الله للإنسان أن يكون خليفته في الأرض يتطلب من الأخير أن يستخدم ملكاته للتدبر في جمال مخلوقات الله حتى تلهمه في مهمة إعمار الكون . وتقدم السنة أمثلة حية على قبول الرسول ﷺ للفنون بما في ذلك الشعر والغناء التي تقوم بدوري التهذيب والإمتاع ، وكلاهما كفله الله للإنسان(٣٣) . ويتساءل الغزالي لماذا في تلك الأوقات المضطربة ينقلب المسلمون على أداة قوية مثل الفن رغم أنها قادرة على النهوض بالنفوس وشحذ طاقة البشر من أجل إعادة تجديد مجتمعاتهم المهددة؟ فبدلاً من التنديد بالفنون ،دعا الغزالي لضم الفنانين لقائمة من يخدمون المجتمع الإسلامي(٣٤) .

ويؤكد الغزالي -أيضاً- على فكرة جوهرية من أفكار الإسلاميين الجدد مؤداها أن الفنون هي واحدة ضمن عدد من الأدوات القوية التي سخرها الله للإنسان . ومثلها مثل غيرها من الوسائل المتاحة للبشر ؛ فإن في الفنون ما يمكنها من أن تخدم المقاصد

العليا ، وما يؤهلها -أيضاً- لسوء الاستخدام . ويرفض الغزالي فكرة «الأمراء» التي تحرم الغناء ، ويعارض بقوة الفكرة التي يتبناها الكثير من الإسلاميين - المحافظين والمتطرفين - التي تعتبر صوت المرأة عورة لا ينبغي سماعه . غير أن الغزالي رفض في الوقت ذاته فكرة العلمانيين القائلة بأن كل الكلام الذي تصحبه الموسيقى مناسب للمجتمع الإسلامي .

ويقول الغزالي إن الغناء - مثله مثل كل الفنون - أداة لنقل المعنى ، وهي قد تستخدم لنقل معنى حلال أو لنقل معنى حرام ؛ «فالغناء شكل من أشكال الكلام حلاله حلال وحرامه حرام» . ويوجه الغزالي نصيحته للإسلاميين قائلا : «بدلاً من أن نقول أن الإسلام يحرم الغناء نقول إن العبرة بما ينقله من كلمات ومعان»[٣٥] . ثم يوجه كلامه للعلمانيين شارحاً أنه لا يجوز الموافقة بلا قيد على كل المعاني التي ينقلها الفن بدعوى حرية الإبداع ؛ فقد تكون بعض المعاني غير مقبولة ، وبعضها محايد في تأثيره ، وبعضها الآخر مناسب تماما للمجتمع الإسلامي بل أداة مؤثرة في تحسين أوضاعه . فالمهم هو المعاني التي يتم توصيلها والطريقة التي يحدث بها ذلك[٣٦] .

وقد أوضح الغزالي -أيضاً- أن جماليات الانتماء عند الإسلاميين الجدد لا تتعلق فقط بالماضي وأشكال الفنون التي كان متعارفاً عليها في العصر الذهبي للإسلام . صحيح أن تلك الكنوز ينبغي صيانتها ونقلها لكل جيل من الأجيال الجديدة لأنها إنجازات إبداعية للحضارة الإسلامية من شأنها أن تعزز الشعور بالهوية والانتماء ، إلا أن الغزالي قدم -أيضاً- الأساس النظري لمقاومة أية محاولة لفرض قالب إسلامي جامد على الفنون عموماً ، وعلى الأدب على وجه الخصوص ؛ فالإبداع مكون جوهري من مكونات الطبيعة البشرية ، وواحد من أكثر خصائصها قيمة . ومن ثم لا يجوز كبته عبر تقليد نماذج جامدة مفروضة عليه . ومن أجل شرح ما يقصد ، حكى الغزالي قصة قطعة الذهب التي منحها الرسول هدية لشاعر . كان الشاعر الذي اختار أن يكرمه محمد ﷺ قد كتب قصيدة في مدح الله ولكن على نحو فريد لم يكن مألوفا بين الشعراء المحترفين في ذلك العصر . ويقول الغزالي إن الرسول كافأ الشاعر على عمل كان يعلم أنه لا يمكن تقليده ؛ لأنه نبع من قلب امتلأ بحمد الله وعبر عن نفسه في شكل جديد لم يتعارض مع جوهر الإسلام[٣٧] .

ورغم اعترافهم بأن الحضارة الإسلامية قد قدمت أعمالا فنية عظيمة أثرت

المصادر الثقافية للمجتمع الإسلامي ، إلا أن الإسلاميين الجدد مع احترامهم لتلك الإنجازات الثقافية في الماضي يرفضون تقليدها . وينبهون إلى أن على كل جيل أن ينفتح على الإمكانات الإبداعية المتميزة في عصره . وقد أكد يوسف القرضاوي بنفوذه المعروف على الدور المحوري للفنون المعاصرة بما في ذلك الفنون الجديدة المرتبطة بعصر المعلومات وتأثيرها علي الصحوة الإسلامية ، وركز بوضوح على الإمكانات الإبداعية التي تفتح تكنولوجيا المعلومات الأبواب نحوها . فالقرضاوي المنخرط في مهمة إعادة البحث في التراث الإسلامي والمؤيد لمن يقومون بمثل ذلك الجهد ، يدرك -أيضاً- أن أشكال الفنون الجديدة مثل رسوم وبيانات الكمبيوتر ، وتصميم مواقع شبكة المعلومات ، يمكنها أن تكون أداة قوية في خدمة التجديد الإسلامي .

وقد سيطر الجدل حول القضايا الثقافية والفكرية على عقدي الثمانينات والتسعينات المضطربين في مصر . ويمكن إلقاء الضوء عليهما من خلال تلك الرؤى الجمالية المتنافسة كما ظهرت على الساحة العامة . وفي أغلب الأحيان وجد الإسلاميون الجدد موقفهم الوسطي بشأن جماليات الانتماء موضع هجوم من كل الأطراف ؛ فقد أدان المتطرفون الإسلاميون دفاع الإسلاميين الجدد عن الفنون ، واعتبروه مخالفاً للإسلام من خلال رؤية لا جمالية تعكس اليأس والحرمان . أما العلمانيون فقد شجبوا أطروحتهم بشأن ضوابط التعبير الإبداعي باعتبارها معادية للفن من خلال رؤية قائمة على الحقوق المطلقة . هذا في الوقت الذي دعمت فيه الحكومة ، لأغراضها القمعية الخاصة ، تشويه العلمانيين لموقف الإسلاميين الجدد باعتباره نسخة أخرى من التطرف الإسلامي .

وخلال تلك الحروب الثقافية ، أصر الإسلاميون الجدد على أن الجدل والنقاش هو الأسلوب الإسلامي لحل تلك الصراعات بشأن الفن ودوره في المجتمع . وكانت الجامعات ومؤسسات المجتمع المدني هي ساحاتهم المفضلة . وطالبوا بأن تترك المسائل للقضاء إذا ما تعذر التوصل لحل في تلك الساحات المفضلة . وفي بعض الأحيان حين غطى الصياح المتطرف من كل الجهات على رؤاهم الوسطية لجأوا إلى القضاء لعله ساحة قد تعطي متنفسا لتلك الرؤى . وفي أحيان كثيرة مثلت المحاكم وسيلة لتهدئة الموقف عبر الترحيل الزمني بما يعطي الرأي العام الفرصة للتعامل مع قضايا أخرى ملحة .

ولعل واقعة بعينها حدثت في الثمانينات تفيد في إلقاء الضوء على مثل تلك

الجهود من جانب الإسلاميين الجدد للحديث باسم الوسطية وشرح موقف الإسلام الوسطي من الفنون والدفاع عنها . وهي قصة القضية التي رفعها الإسلامي مصطفى الشكعة أستاذ الأدب المعروف بصلاته القوية بدوائر الإسلاميين الجدد ؛ فهي تكشف عن معنى جماليات الانتماء على أرض الواقع ، ومدى اختلافها عن موقف المتطرفين الإسلاميين والعلمانيين الراديكاليين بل والحكومة من الفنون .

فوازير رمضان والمحاكم :

صاغ مصطفى الشكعة الاتهامات التي قدمها في القضية بعناية كبيرة . وكان المستهدف من اللجوء للقضاء هو فوازير رمضان الشهيرة والمثيرة للجدل معا ؛ فقد اتهم الشكعة الفوازير في توقيتها ومضمونها وتأثيرها الاجتماعي بتقويض القيم الإسلامية للمجتمع المصري دون أن تقدم في الوقت ذاته أية قيمة فنية رفيعة . وقد كانت قضيته تهاجم احتكار الدولة للتليفزيون ، متجنبا أية إدانة بالجملة للفنون . وهو الاتهام الذي طالما زعمت الحكومة أنه يمثل موقف التيار الإسلامي [٣٨] . فقد تمثل طرح الشكعة في أن المال العام لا ينبغي أن ينفق لدعم برامج تتناقض مع القيم الإسلامية .

ومصطفى الشكعة أستاذ الأدب والعميد السابق لكلية الآداب بجامعة عين شمس لم يشكك في أن للفنون دورها المهم في المجتمع الإسلامي ؛ فالإصرار على العلاقة الوثيقة بين الفن وقيم المجتمع كانت مسألة طبيعية لصاحب الدراسة التي أكدت على العلاقة العضوية بين الأدب والفن من ناحية ، والقضايا الكبرى في المجتمع من ناحية أخرى [٣٩] . وهي الدراسة التي نالت جائزة الدولة وكانت بعنوان «الأدب وتطور الحضارة الإسلامية» . وقد شرح الشكعة في دراسته ، بشغف واضح ، كيف تطور الأدب العربي عبر التفاعل مع حاجات الناس وهمومهم بما في ذلك حاجتهم للترفيه[٤٠] ؛ فالأدب الفكاهي على سبيل المثال ظهر مبكرا وصار جزءا مهما من التراث الأدبي . كما احتفى الشكعة بانفتاح الحضارة الإسلامية الواضح والنابع من الثقة بالذات على فنون الثقافات الأخرى[٤١] . وشرح كيف تركت النماذج الشعرية القادمة من جنوب فرنسا أثرها المتميز على أشكال بعينها من الشعر العربي والأغنية العربية في إسبانيا تحت الحكم الإسلامي ، وهي أشكال أثرت بدورها على الشعر التركي والفارسي[٥٢] .

وتقف دراسات الشكعة الرصينة وحساسيته الكوزموبوليتانية الراقية حائلاً دون مساواة قضيته ضد فوازير رمضان بالعدمية الثقافية للمتطرفين الإسلاميين ؛ فأعمال الشكعة تتسق تماما مع اعتياد المصريين على الانفتاح على العالم . إلا أنه يؤكد -أيضاً- على نقطة لا تقل أهمية وهي أن العالم الإسلامي صاحب تراث ثري يحدد الاختيارات التي ينبغي أن تشكل مستقبل الثقافة فيه ؛ فهو يرى أنه يتحتم على المصريين أن يتعلموا التمييز الكيفي بين أشكال الفنون المحلية والمستوردة خصوصا تلك التي تهيمن على الإعلام . وانطلاقاً من تلك الأسس أكدت قضية الشكعة على ضرورة وجود علاقة إيجابية بين التعبير الفني والقيم الإسلامية الأساسية . وقد نأى الشكعة بنفسه عن استهداف الأفراد والبحث في معتقداتهم أو الدعوة لعقابهم ، وركز بدلاً من ذلك على الدعوة لتصحيح الآثار الاجتماعية السلبية للتليفزيون والراديو والصحافة الرسمية والمدعومة كلها بالمال العام في مصر . ولم يزعم الشكعة في قضيته ضرراً شخصياً ، وإنما بناها على الضرر الذي يلحق بالمصلحة العامة من جراء تلك البرامج مستدعيا مفهوم الحسبة .

كانت الفوازير قد صارت تقليداً مصرياً في شهر رمضان ، وهي التي تعرض في الفترة التالية مباشرة للإفطار ، حين يكون المصريون في منازلهم يشاهدون التليفزيون . وكل عام تكون بطلة الفوازير فنانة تؤدي رقصات وأغنيات غربية تحمل معان بالغة السطحية ، تصاحبها أجواء كتلك المعروفة في النوادي الليلية . وتتحرك الكاميرا بدرجة عالية من الحرفية لتقدم شكلا من أشكال الترفيه يستخدم التقنيات نفسها التي تستخدمها أكثر الإعلانات حرفية في الترويج لسلع غربية في التليفزيون المصري (٤٣) .

وكانت قضية الشكعة التي صيغت بعناية موجهة إلى مدى ملاءمة مثل تلك البرامج لشهر رمضان . وقد استخدم القضاء لطرح قضية القيم والمعايير الإسلامية في الحياة العامة خاصة في شهر الصوم . فبالنسبة للشكعة مثلت الفوازير إهانة للتدين الصحيح ، وحشرت نمطاً استهلاكياً غير مناسب في لحظة دينية مهمة (٤٤) ؛ فتلك البرامج لا تمثل من وجهة نظر الشكعة مجرد «انتهاك للقيم الاجتماعية والدينية» ، وإنما يؤدي التوقيت المستفز -كما يقول- إلى «استعداء الشباب المتدين ويدفعه نحو ردود فعل متطرفة» (٤٥) .

وقد لجأ الدكتور الشكعة بصبر وبشكل متكرر إلى الوسائل المدنية والقانونية

لطرح قضيته . وحتى حين أقدم على توجيه إنذار قضائي لرئيس اتحاد الإذاعة والتليفزيون يطالبه بوقف البرنامج المستفز والذي تعوزه اللياقة ، فإنه فعل ذلك دون الخوض في معتقدات الرجل وإيمانه الشخصي(٤٦) . وقد رفضت المحكمة الإدارية العليا القضية في صيف ١٩٨٨ ، ثم مرة أخرى في ربيع ١٩٩١ ، على أساس أن اتحاد الإذاعة والتليفزيون «منوط به أن يقدم مختلف البرامج بعضها تعليمي وبعضها ديني والآخر ترفيهي»(٤٧) . ولم يتطرق الحكم إلى إهانة القيم الإسلامية التي يؤمن بها قطاع ضخم من الناس . كما اختارت المحكمة ألا تتطرق إلى تأثير مثل تلك البرامج خلال شهر رمضان .

غير أن الشكعة استمر في تحديه مصراً على الجانب القيمي في قضيته(٤٨) . ولم تغط الصحافة الرسمية القضية إلا فيما ندر ، بينما توسعت الصحف والدوريات الإسلامية في تغطية تفاصيلها ؛ فالصحف الحكومية عادة ما تعطي الاهتمام الأكبر لهجوم جماعات العنف على الفنون . وحين تأتي على ذكر المعتدلين ، فإنها كثيراً ما تشوه آراءهم على نحو يصور مواقفهم وكأنها لا تختلف عن الهجوم الرجعي المتطرف على كل أنواع الفن (٤٩) . لكن قصة الشكعة لم تكن تتناسب مع ذلك الإطار ؛ فهي تفتقر إلى الشخصية النمطية المعروفة التي يمكن من خلالها تقديم الموضوع باعتباره ظلامية دينية أو إرهاباً في مواجهة حرية التعبير والإبداع الفني ؛ فالقضية هذه المرة قضية مفكر له احترامه ، وهو شخصية لا تشبه على الإطلاق صورة الإرهابي ، ثم إنه يلجأ للقضاء للمحاجة بشان قضية تتعلق بالسياسة الإعلامية . والشكعة يسعى في ذلك لا إلى إدانة الفن بل إلى إدانة سوء استخدام التعبير الفني في جهاز تموله الدولة على نحو يسئ إلى الشعور الديني . ومن خلال ذلك يثير قضايا معقدة تتعلق بالمعنى ومستوى الأداء والمعايير . وهي مسائل يفضل النظام أن يتحاشاها ؛ فهي تطرح أسئلة مثل : ما الدور الذي ينبغي للفن والإعلام أن يلعبه في الحياة الثقافية للمجتمع الإسلامي؟ بأي المعايير يمكن الحكم على الفنون؟ وأي نوع من القيود على التعبير الفني هي تلك تناسب المجتمع الإسلامي؟

ومن خلال طرح مثل تلك الأسئلة الصعبة عن العلاقة بين الإسلام والفن في الإعلام الذي تسيطر عليه الدولة ، ألقى الشكعة الضوء على غياب موقف حكومي متماسك من كل تلك القضايا المحورية ؛ فقد كشفت قضيته القانونية عن الغموض السائد بشأن القيم المحورية في الحياة العامة المصرية ، الأمر الذي يخلق فراغاً يمكن أن

يملأه المتطرفون . فقضية الشكعة - والتي تتسق مع التحليل الثقافي والتاريخي للإسلاميين الجدد - تقول بشكل ضمني إن الورثة الحاليين لنظام الضباط الأحرار فشلوا في تقديم رؤية لمستقبل مصر يمكن أن تتسق مع تراثها الإسلامي ، وهو ما ينعكس في الإعلام والفن والتعليم .

وبتطبيق ذلك على قضية فوازير رمضان ، فإن هذا الطرح العام يأخذ شكلاً محدداً هو فضح مسؤولية النظام عن تلك السياسة الترفيهية ومصلحته في استمرارها . وتلك الاتهامات الضمنية بالتواطؤ الحكومي تجد تأييداً في كتابات ثروت عكاشة أكثر وزراء الثقافة شهرة وإنجازاً منذ بداية حكم الضباط الأحرار ؛ ففي مذكراته يوثق عكاشة معركته التي خسرها مع النظام بشأن الكم مقابل الكيف والترفيه مقابل الثقافة . فبدلاً من استخدام الإعلام لتثقيف العامة بالمعنى الواسع وعلى نحو يتسق مع قيم المجتمع ، اتبع النظام سياسة ركزت على الترفيه الذي يوجه اهتمامات الناس بعيداً عن القضايا الاجتماعية والثقافية المهمة (٥٠) .

ولتلك السياسة الثقافية الحكومية -أيضاً- تداعيات مالية مهمة ؛ فبتحويل رمضان إلى موسم الأعمال التليفزيونية ، صار المعلنون واثقين من استهداف المشاهدين ، الأمر الذي يعني أن يتمكن التليفزيون المملوك للدولة من تحقيق عوائد مالية ضخمة خلال ذلك الشهر . كما تتحقق أرباح معقولة من بيع تلك البرامج التليفزيونية الشهيرة إلى تليفزيونات أخرى على امتداد العالم العربي حيث تلقى المسلسلات المصرية التي تنتج لشهر رمضان رواجاً هائلاً .

وقد ركزت قضية الشكعة أمام المحاكم على أن تلك البرامج قد ساعدت على تشجيع منهج استهلاكي قوي في التعامل مع رمضان ، ازداد زخماً مع الوقت . فقد كان لرمضان طابع جد مختلف عما سبق . وقد شرح نجيب محفوظ على سبيل المثال - برصانته - المعنى الديني والاجتماعي لرمضان بالنسبة لجيله ؛ فمن بين كل أوقات الحياة ، فإن رمضان -كما قال محفوظ- «كان أفضل الشهور عندي ، وأجمل ذكريات حياتي كانت في ذلك الشهر» (٥١) . وقد تسارع انحسار تلك التقاليد بشكل متزايد مع بداية فترة الانفتاح الاقتصادي في عهد السادات حين فتحت مصر أبوابها لقوى السوق العالمي .

وكما خشي البعض ، فقد برزت علامات تغريب عميقة ومربكة في الثمانينات والتسعينات . ولم يكن بمقدور النظام المصري ، الذي صار أكثر ضعفاً ، أن يحتوي

الآثار الثقافية المقوضة لاقتصاد السوق . وفي هذا السياق تحمل شهر رمضان المزيد من المظاهر الاستهلاكية والتجارية ؛ ففي ١٩٩٩ كتب فهمي هويدي قائلاً إن رمضان لم «يعد شهر السكينة والصوم والعبادة ، من تلاوة القرآن إلى قيام الليل ، حيث أصبح يرتبط في الأذهان بأشياء أخرى دنيوية في مقدمتها الفوازير والمسلسلات وخيام اللهو والنرجيلة» . ثم أسهب هويدي في شرح تناقضات شهر رمضان ؛ فالشهر الذي يفترض أن «يكرس للعبادات والروحانيات هو أكثر الشهور امتلاءً باللهو والعبث . الليالي التي يفترض أن ينشغل فيها الناس بالتلاوة وتهذيب الذات وتأمل المرء لمسؤولياته إزاء نفسه وأسرته قد أصبح شهر «الترفيه واللهو» ، وتمتد المفارقات حتى يصبح شهر الصيام هو أكثر الشهور ارتفاعاً في معدلات الاستهلاك . وشهر التسامي وعفة اللسان والصيام عن الانفعال والغضب هو الشهر الوحيد الذي يحتج فيه البعض بالصيام كي يفعلوا كل ما هو منهي عنه أو مكروه . وشهر الهمة الذي تمت فيه غزوة بدر أصبح شهر القعود والخمول وتدهور إنتاجية العمل» .

ويشير هويدي إلى دور التليفزيون في «إشاعة ثقافة الترفيه في رمضان» ، وما أدى إليه ذلك من رواج مؤخرا لبدعة «الخيام» التي تقام لتكريس تلك الثقافة ويستمر السهر فيها حتى موعد السحور . ويؤكد هويدي على أن أياً من ذلك لا علاقة له بالطابع الروحاني المهم لذلك الشهر» . ويذكر هويدي قراءه بالأحاديث النبوية التي تصف شهر رمضان بأنه إذا أقبل «تفتح أبواب الجنة وتقيد الشياطين» ، ثم يقول إنه حين يقرأ المرء هذا الكلام ويطالع الواقع ، فإنه يصعب عليه مقاومة نظرية المؤامرة ، إذ يخيل إليه «أن ثمة جهد لتوظيف رمضان في اتجاه معاكس تماماً بحيث تغلق فيه أبواب الجنة وتفتح أبواب الجحيم على مصارعها وتطلق الشياطين من عقالها ، بحيث تعيش أزهى شهورها» . ويشبه هويدي الانحسار الروحي الحادث في رمضان بما حدث لمناسبة ميلاد المسيح في الغرب ، والذي تحول إلى موسم للشراء والأوكازيونات وحفلات اللهو بدلا من أن يكون احتفالاً بميلاد المسيح عليه السلام . ويعلق هويدي على تراجع الروحانيات في كل عادات رمضان الجديدة ، الأمر الذي أدى إلى جعل ذلك الشهر أشبه بالكريسماس الغربي الذي صار مناسبة للشراء والترفيه بدلاً من الاحتفال بمولد المسيح . ويشير هويدي إلى أن اسم المسيح لم يعد يذكر في تلك المهرجانات الدنيوية ، «ولا أبالغ إذا قلت إننا مع شهر رمضان نمضي على الدرب ذاته» . ويخلص هويدي من وصفه للتدهور الحادث إلى تقديم التماسه قائلاً : «إن

مطلب متواضع للغاية وهو لا يتجاوز فك الارتباط بين الشهر المبارك وتلك الرموز البائسة التي فرضت عليه وصارت عنواناً له . اتركوا لنا شهراً واحداً نخلو فيه إلى الله يا ناس وأمامكم أحد عشر شهراً افعلوا فيها ما شئتم»(٥٢) .

وعبر السنوات دافعت الحكومة عن نفسها إزاء الاتهام بأنها تسيء لشهر رمضان بالقول بأنها تعرض -أيضاً- العدد الأكبر من المسلسلات والبرامج ذات المغزى الديني ، والإسلامي التاريخي خلال شهر رمضان . إلا أن الإسلاميين الجدد يسخرون من ذلك الفن «الإسلامي» الرسمي الذي يتسم بجمود فكري وحذلقة جوفاء ؛ فمن وجهة نظرهم فإن ذلك النوع من البرامج الجافة والجامدة التي تمرر على أنها فن إسلامي هي الطريق الأمثل لدفع الناس إلى الهروب إلى فوازير رمضان وغيرها من البرامج المماثلة (٥٣) . وكانت قضية الشكعة تهدف مبكراً إلى جذب انتباه المجتمع إلى مثل تلك التناقضات الكبرى ؛ فالسياسة العامة أسفرت عن توجيه المواهب والموارد إلى برامج تتناقض مع القيم الإسلامية ولا تقويها . وقد عارض الإسلاميون الجدد ذلك التناقض ، وأصروا على الشخصية الإسلامية لتاريخ مصر الثقافي . إلا أن موقفهم لا ينطوي على تجاهل الأقلية القبطية المسيحية ، ولا هو بمثابة دعوة للعودة بعقارب الساعة إلى الوراء إلى زمن سابق من الأمجاد الإسلامية(٥٤) . ولكنهم يشعرون أن مصر جزء من العالم الإسلامي الأوسع ، وأن المصريين بغض النظر عن ديانتهم يشتركون في ذلك التراث الثري للحضارة الإسلامية ، وأن ثوابت الإسلام كدين تركت آثارها على الشخصية المعاصرة للمجتمع المصري ؛ فالإسلام -كما يقول كمال أبو المجد- يمثل المرجعية الثقافية للمجتمع وللثقافة في مصر ، ولكنه ليس وصفة جاهزة تحدد أنماطاً بعينها للثقافة والمجتمع . فما يقدمه الإسلام هو القيم الأساسية اللامتغيرة التي يستلهمها الفن وغيره من المقومات الأخرى للحياة المصرية(٥٥) .

وقد هدفت قضية الشكعة إلى الكشف عن غياب أية منظومة قيمية متماسكة عند الورثة الحاليين لنظام الضباط الأحرار ، هذا ناهيك عن كونها قيماً تتسق مع التراث الإسلامي الثري الذي يمكن أن ينعكس في الإعلام والفنون المدعومة من قبل الدولة . ولأن النظام يفتقر إلى الرؤية ، فهو عاجز عن وضع ضوابط مناسبة . إلا أن الحكومة كان لها رد فعلها على مثل ذلك الهجوم الموسمي بشأن الفنون ؛ فإلى جانب تمويل ودعم البرامج «الإسلامية» الرسمية العقيمة ، استخدم النظام الإعلام الرسمي

ليقدم متطرفين مثل عمر عبد الرحمن باعتبارهم يمثلون موقف الحركة الإسلامية كلها من الفنون . فلم تمر عبارة حمقاء قالها أحد شيوخ التطرف المجهولين دون إلقاء الضوء عليها . ولطالما غطت مجلة روز اليوسف على وجه الخصوص مثل تلك المواقف والتصريحات المتطرفة على أوسع نطاق . وفي هذا السياق المصطنع ، يقدم النظام نفسه باعتباره حامي الحريات الفنية والفكرية . وكلما علت أصوات جماعات العنف الإسلامية ، بدا الليبراليون واليساريون أكثر استعداداً للجوء للنظام لحمايتهم من تهديد الإسلاميين . والنظام المصري الذي كان في عهد ناصر مسلحاً برؤية قومية عروبية صار في التسعينات مسلحاً فقط . وبدلا من وجود رؤية ، صار النظام يعتمد على قانون الطوارئ مدعوماً في ذلك بالجيش والبوليس . وبدلا من سياسة ثقافية تستلهم في خطوطها العريضة مشروعاً وطنياً ، صار النظام يعتمد بشكل متكرر على الإجراءات الأمنية .

وقد هاجم الإسلاميون الجدد تلك الرؤية بقوة ، ولم يكن رأيهم أنه لا يوجد تهديد من التطرف الإسلامي الذي يهاجم الفنون بالعنف . فلأنهم هم أنفسهم كانوا هدفا لهجوم تلك الجماعات ، فإنهم لا يحملون أوهاماً في ذلك الشأن ، ولكنهم يرفضون فكرة أن كل الإسلاميين ينطبق عليهم الوصف نفسه . ففي مصر - مثلما الحال في الغرب - فإن التطابق بين «الإسلام والتهديد» يتم تعميمه لخدمة أغراض رسمية ؛ فباسم حماية الفنون ، استغلت الحكومة المصرية هجوم جماعات العنف كغطاء من أجل الانقضاض على كل الأنشطة الاجتماعية والسياسية بل وحتى الخيرية التي تتم برعاية إسلامية مستقلة ، بما في ذلك تلك التي يرعاها تيار الوسطية الإسلامي . وقد كسبت الحكومة دعم اليسار عن طريق تصوير هجمتها على الديمقراطية باعتبارها هجمة على المتطرفين .

وصارت الفنون مصدراً لصدامات أمنية ، بما يعنيه ذلك من التركيز على المعركة التي تتوقف نتيجتها على ما تحت سيطرة الحكومة من سلاح ، بدلا من أن تكون الفنون موضوعاً لجدل عام بشأن القيم والتقاليد الثقافية والمشروع الوطني الذي من شأنه أن يجذب الانتباه نحو ما تفتقر إليه الحكومة من رؤية وطنية قوية متماسكة . وقد كافح الإسلاميون الجدد من أجل نقل الجدل بشأن الفنون من الأرضية الأمنية إلى الأرضية الحضارية ؛ ففي ندوة عن أسباب العنف ، أكد الغزالي أنه لا يمكن مواجهة أزمة مصر الروحية اللازم التعامل معها لمواجهة الشباب المتطرف عبر القمع

الرسمي فقط ؛ فالقواعد التي تحكم المجتمع الإسلامي لابد أن يتم بناؤها عبر التعليم والثقافة والحوار لا القوة، وحتى في الظروف العصيبة ينبغي للإسلام أن يحتكم إلى منطق الحوار لا السلاح[٥٦]. فالإسلام الصحيح هو العلاج لأفكار المتطرفين المشوهة. لذا أكد الغزالي على أهمية التعامل بجدية مع الأفكار حتى تلك التي يقدمها المتطرفون الذين يستخدمون العنف، من أجل توضيح مدى تشويهها للإسلام. ويقر الغزالي بأن بعض الشخصيات الدينية ليست مؤهلة لتلك المهمة، ولكنه مع ذلك يؤمن بأن «العلماء وحدهم هم القادرون على إصلاح العوج والانحراف في الفكر الديني. فشارلي شابلن كان بارعاً في الكوميديا وانتزاع الضحكات من البريطانيين. لكن أحداً لم يتوقع منه أن يلعب دوراً يحل محل الأدب والفلسفة بل والدين في حماية قيم الأمة»[٥٧].

وفي الوقت نفسه، لم يكن لدى لغزالي أو الإسلاميين الجدد أوهام ولا كانوا سذجاً يعتقدون أن المعركة من أجل شباب مصر معركة سهلة ؛ ففي مواجهة عنف المتشددين المسلمين من الشباب أيدوا جهود الشرطة لنزع سلاحهم باستخدام القوة إذا لزم الأمر[٥٨]. ولكنهم أدركوا في الوقت ذاته عظم المشكلة التي تواجه جيلاً كاملاً، واستنكروا الأوضاع التي دفعت بهم إلى اليأس. وفوق كل شيء، يرى الإسلاميون الجدد أنه من الضروري الاستماع إلى الشباب والتفاعل مع همومهم حتى لو فشلت هذه الجهود في بعض الأحيان.

وكداعية إسلامي، كرر الغزالي وجهة نظره في لقاءات عدة مع عامة المصريين ؛ فكثيراً ما جعل موضوع مقاله الأسبوعي يدور حول واقعة أو حوار من حواراته اليومية مع الناس. وكان الغزالي صاحب موهبة فذة في اختيار القصة المناسبة من أجل الولوج إلى مناقشة قضية معقدة تتمثل في أن الاعتدال غاية وليس وسيلة، وللتأكيد على حقيقة مهمة مؤداها أن أعلى مراتب الالتزام الديني لا تمثل وحدها ضماناً للنجاح.

وفي إحدى مقالاته، حكى الغزالي عن حوار دار بينه وبين طالب جامعي حكى له قصته بحماس شاب واثق من طريقه وهدفه[٥٩]. ففي لحظة رآها الشاب غير ملائمة، كان بعض من زملائه «الفاسدين» ينظمون لإقامة حفل. وقد عارض الشاب الناشط وجماعته ذلك العبث في ذلك التوقيت، وذهب الشاب للغزالي ليخبره بما خططوا له من أجل منع الحفل بالقوة. وقد اتفق الغزالي مع الشاب على أن

التوقيت لم يكن ملائماً لإقامة الحفل ، وحث الشاب وأصدقاءه على أن يشرحوا لزملائهم أن تلك لحظة بائسة على المستوى المحلي والدولي . وأشار الغزالي على الشاب أن يسأل زملاءه «كيف يمكننا أن نغني بينما الآلاف يقتلون ويجرحون ، وبينما يحيط الغموض بمستقبل فلسطين وأفغانستان ، هذا فضلا عن أن عدد ضحايا الحرب الأهلية في الصومال يفوق عددهم في أفغانستان؟»

وحين تجاهل الشاب بنفاذ صبر تلك النصيحة ، حثه الغزالي على ألا يركز على الموسيقى والغناء التي كان من الواضح إنها هي التي أثارت غضبه ؛ فالإسلام الصحيح كما يقول الغزالي لم يحرم الغناء والموسيقى . فالقضية كانت توقيت الاحتفال والأهم هو المضمون . أي ما نوع الغناء الذي كان أولئك الطلاب ينوون التنظيم له وما نوع الاحتفال الذي كانوا يعدون من أجله؟ فالموسيقى والغناء وسائل يمكن أن تستخدم بأشكال مناسبة حتى في تلك الظروف الصعبة .

لكن الشاب قال للغزالي : «أنا لن أتحدث إليهم بالأسلوب الذي تقترحه . فنحن سوف نقول لهم إن الإسلام حرم الغناء والموسيقى وسوف نمنع الحفل بالقوة» . فأجابه الغزالي «أنت شاب لا تملك الخبرة فلم لا تستمع إلى خبرتي ولا تعطى لخصومك الأساس ليسيئوا فهمك وفهم دوافعك؟» وبصدق معروف عنه ، أنهى الغزالي مقاله بقلق واضح في عبارة بسيطة ذات دلالة قائلا : «لقد رفض الشاب الاستماع لي»(٦٠) .

وتوضح تلك الصورة التي رسمها الغزالي الصعوبات التي تكمن في الدفاع عن موقف وسطي ، بينما المتطرفون يكتسبون أرضية كل يوم . ورغم مثل تلك الانتكاسات فقد أعطى الإسلاميون الجدد اهتماماً كبيراً في جهدهم النظري والعملي لقضايا التعليم والتشكيل الثقافي . لكن هناك معوقات ؛ فحين اختزلت الحروب الثقافية في الثمانينات في قضايا الاعتقاد الشخصي بدلاً من التعامل مع مستقبل الأمة ، أدانها الإسلاميون الجدد باعتبارها مضيعة للطاقة والإمكانات . فكما يقول كمال أبو المجد ، فإنه في مجتمع متخلف غارق في الديون يواجه آلاف التحديات ، فإن الانشغال العام بقضايا الاعتقاد الشخصي واتهامات الردة التي توجه إلى الفنانين والمفكرين لا يمكن أن تعتبر إلا انحرافاً عن الأولويات الأكثر أهمية . وقد مثلت العاصفة الكبرى من الاهتمام التي أحاطت بقضية الآيات الشيطانية لسلمان رشدي مثل ذلك الانحراف المدمر . وقد اتفق الإسلاميون الجدد مع آخرين على اتساع

الساحة السياسية في مصر على اعتبار رواية سلمان رشدي عملا مثيرا للاشمئزاز و«إهانة متعمدة» للإسلام تخطت الحدود المقبولة . وحتى مع الحرية المسموح بها في الأعمال الخيالية ، فإن الرواية من وجهة نظرهم استخدمت لغة وصورا غير مقبولة في مجتمع إسلامي . وكان لافتا أن اسم الرواية نفسها يدعم الاتهام ؛ فهي عنوان لدعاية مناهضة للإسلام مؤداها أن الشيطان هو الذي أوحى لمحمد بآيات تحث على عبادة الأوثان بدلا من الله ، وأن تلك كانت الآيات الشيطانية . ففي رأي فهمي هويدي ، كانت تلك الإشارة في عنوان الرسالة توحي بأن القرآن الذي يراه المسلمون باعتباره كلام الله يمثل عملا للشياطين تواطأ محمد معهم . ثم ذهب هويدي إلى رسم خريطة للإهانات التي وجهت إلى زوجات الرسول اللاتي تم تصويرهن كعاهرات يعملن في بيت للدعارة ، والإهانات التي وجهت للملائكة وللرسول نفسه . ومثل تلك الصور الروائية المثيرة للاشمئزاز تثير «غضباً مشروعاً» على حد تعبيره . وبسبب ذلك الطابع الذي يستهزئ بأسس العقيدة والهجوم المباشر على القرآن والرسالة ، رفض هويدي «بأسف واستنكار» الرؤية التي تبناها البعض والتي اعتبرت في عمل سلمان رشدي تعبيراً مشروعاً عن رأيه في الإسلام . ثم ينهي هويدي تحليله برؤية طالما ميزت الإسلاميين الجدد وهي اعتبار أن القضية برمتها قد أخذت للأسف اهتماماً أكثر مما يستحقه الكتاب(٦١) .

لكن غالباً ما تكون قضايا التعدي المحتمل على الثوابت أقل صراحة ووضوحاً مما كان عليه الحال بالنسبة للآيات الشيطانية . ففي بعض الحالات خاصة تلك التي لا يهيمن المتطرفون فيها على النقاش ، منحت القضايا الأكثر التباساً للوسطيين الفرصة لبحث في المسألة الأكثر تعقيدا والمتعلقة بالسقف المسموح به ؛ فبعد سنوات من واقعة سلمان رشدي ، برزت قضية أخرى كشفت عن مساحة الحرية التي يميل الإسلاميون الجدد لمنحها للفنانين . ففي عام ١٩٩١ عرضت مسرحية في إطار مهرجان المسرح التجريبي في القاهرة ، وكان من بين مشاهد المسرحية رقصة توقيعية حول نموذج للكعبة أكثر رموز الإسلام قدسية . وقد واجه العرض ردود فعل حادة سواء في مقالات صحفية كتبها نقاد إسلاميون مثل صافيناز كاظم أو في خطبة الجمعة في عدد من المساجد . وقد قفزت الصحافة العلمانية فورا للدفاع عن العرض ومخرجه تحت شعار حرية التعبير(٦٢) .

وفي تأكيد جديد على جماليات الانتماء ، عارض هويدي الموقف الذي يرفض

نظرياً وضع أية قيود على حرية الإبداع ، والذي عبر عنه نقاد علمانيون مثل فريدة النقاش في مقال نشر بصحيفة الأهالي . كانت فريدة النقاش قد دعت في مقالها بصحيفة الأهالي إلى الحق المطلق في حرية التعبير ، والتي اعتبرت أن الإسلاميين يسعون للاعتداء عليها . لكن هويدي بدا ميالاً بوضوح إلى وجهة نظر مخرج العرض والتي كانت مختلفة عن مثل ذلك الطرح ؛ فقد ذكر هويدي أن المخرج في حواراته المختلفة لم يتحدث أبداً عن مثل ذلك الحق المطلق في خرية التعبير ، وإنما شرح القصد الذي كان وراء استخدام رمز الكعبة قائلا إن المسرحية كانت تبعث رسالة مؤداها أن الناس صاروا اليوم يعبدون النفط والثروة التي يجلبها بدلا من عبادة الله . ومن أجل نقل ذلك المعنى والتحذير منه كانت هناك حاجة إلى رمز ديني . وفي العالم الذي خلقته الرواية ، فإن الرقص المتجاوز كان مثله مثل «العبادة» المادية المشوهة .فالرسالة باختصار كانت رسالة سياسية لا علاقة لها بالإسلام ولا تهدف بالتأكيد لتوجيه أية إهانة للعقيدة .

وقد استجاب هويدي لذلك الطرح عبر توضيح عام لما يعنيه الحق في حرية الفكر والتعبير في المجتمع الإسلامي . فكانت البداية عبر التأكيد بوضوح على أن كرامة الإنسان وحقوقه مقدسة في الإسلام ومكفولة للجميع بغض النظر عن العرق أو الدين ؛ فالإسلام يعترف بالاختلاف بما فيه الاختلاف الديني - كجزء من سنة الله التي أرادها للبشرية . ومن ثم فإن تلك الاختلافات لا تمثل أي أساس مشروع للحرمان من الحقوق الأساسية للإنسان . وقبل أن يعرض هويدي رؤية مخرج العرض ، فإنه ذكر القارئ بأن الإسلام يشجع على النقاش والجدل . فالقرآن نفسه كتاب يقوم على الحوار ، ويتعامل مع كل الأسئلة المتعلقة بوجود الله على أساس الحجة والبيان ، وهو بالضبط ما فعله مخرج العرض . ويشير هويدي إلى أن المجتمع الإسلامي يكفل للآخرين «الحق في الالتزام بدينهم والدعوة إليه وتوضيح مواطن قوته بل ومناقشة الأسباب التي تجعلهم لا يدخلون في الإسلام . ويمكنهم التعبير عن شكوكهم إزاء بعض جوانب الإسلام بشرط ألا ينطوي ذلك على إساءة أو تجريح»[٦٣] . ثم أوضح هويدي أنه رأي في شرح مخرج العرض حجة قوية أقنعته بأن ذلك العمل ، رغم أنه استفزازي ، له مكان مشروع في المجتمع الإسلامي .

وفي تعمد محسوب ، لم تلق تلك الأطروحات المعتدلة أذناً صاغية لدى الحكومة . أما المثقفون العلمانيون القريبون من النظام ، فقد أكدوا مجدداً على أن «ما

يسمى بالمعتدلين» هم ببساطة متطرفون أكثر صبراً وحصافة . ففي الفن-كما هو الحال في كل المجالات الأخرى- يسعى المعتدلون الإسلاميون للوصول للهدف نفسه ولكن عبر وسائل مختلفة أقل عنفاً . أما النظام الذي كان عازماً على القمع فقد بحث عن سبل أخرى لاستخدام الفنون لتعبئة الناس ضد «الإرهاب» ، وهو ما صار يستخدم ضد التيار الإسلامي كله ؛ ففي عام ١٩٩٣ تناول عدد من المسلسلات التليفزيونية خطر الإرهاب بشكل مباشر . وهو ما لاقى بعض النجاح في البداية . لكن الكتاب العلمانيين الذين حظوا بدعم الحكومة وتناولوا قضية التطرف بدوا -أحيانا- غير مؤهلين لتناول القضايا الدينية . وكان أكثر تلك الجهود جدلية مسلسل تليفزيوني باسم «العائلة» حظى في البداية بجمهور ضخم قبل أن يفجر جدلاً دينياً لا علاقة له بالموضوع الأصلي ، وكشف عن محدودية قدرة النظام على استخدام الإعلام .

كان محور قصة «العائلة» يدور حول رجل مسلم معتدل ينتمي للطبقة الوسطى ، حملته حياته بالصدفة إلى الاحتكاك بعناصر متطرفة . وقد هاجم المسلسل الذي كتبه السينارست اليساري وحيد حامد ، الإرهاب بقوة ، وخلت اللغة من أية «رمزية ؛ إذ كانت مباشرة للغاية» . وكان التطور الدرامي يعترضه بين الحين والآخر جمل سياسية تعبر عن عداء عام للتيار الإسلامي . وكان مفهوم الإرهاب الذي أدانه العمل لا ينطبق فقط على أولئك الذين يحملون القنابل وينظمون الاغتيالات ، وإنما تم سحبه بشكل غير منضبط ولا مسؤول لإدانة الظاهرة الإسلامية ككل بما في ذلك بالضرورة من يرتدون الحجاب ، والمؤسسات الاقتصادية الإسلامية ، والشيوخ في المساجد ، فضلا عن جماعات إسلامية عدة . فتم إدانة كل تجليات الإسلام الاجتماعي بلا تمييز تحت شعار مكافحة الإرهاب .

لكن المسلسل تعثر في إطار جهوده الدعائية المناهضة للإسلاميين ، وذلك حين شكك أحد أبطاله في مسألة عذاب القبر . فجاء رد فعل الرأي العام حاداً ، وأصدر كل من شيخ الأزهر والمفتي بيانات جاءت في الواقع استجابة لسيل من أسئلة من الرأي العام ، والتي كانت تطلب تصحيحا لتلك الرؤية التي عبر عنها المسلسل [٦٤] . وقد أجبرت الحكومة فوراً على الوساطة لتهدئة الشعور الديني . فالهدف الأصلي للمسلسل كان الهجوم على الإرهاب ، ولكن غطى على هذا الهدف جدل ديني خلقه خطأ غير مقصود حول قضية دينية نظرية[٦٥] . فالسيناريست العلماني والمسئولون

الحكوميون فشلوا بوضوح ، مما أعطى الفرصة للإسلاميين للإشارة إلى محدودية معرفة هؤلاء بالإسلام . وقد استغلت الصحافة الإسلامية الارتباك الحكومي لتنتقد من جديد الاعتقاد الرسمي الساذج بأن الدعاية «الفنية» الفجة يمكنها أن تواجه العنف الذي يتبناه المتطرفون الإسلاميون(٦٦) .

وقد رأى الإسلاميون أن فشل النظام في طرح رؤية وطنية أسرة وجامعة تتعامل مع تحديات التنمية والديمقراطية قد خلق وضعاً تزدهر فيه كل أنواع الراديكالية .وأكثر من ذلك ، فإن الحكومة بتهميشها لأعمال الإسلاميين المعتدلين في كل المجالات ساعدت المتطرفين دون أن تقصد ؛ لأنها أفسحت لهم الساحة الإسلامية على اتساعها . وبشكل أكثر تحديداً أشار الكتاب الإسلاميون إلى أن الحد من القمع الحكومي والتعذيب من شأنه أن يؤتي أثراً أكثر فاعلية من برامج الإعلام الدعائية الفجة . وفي صلاة العيد ، في مارس ١٩٩٤ ، نقل الغزالي تلك الأفكار الوسطية إلى الآلاف الذين جاءوا ليستمعوا إليه ؛ فبعد أن ذكر الآيات القرآنية التي تتناول عذاب القبر وجه الغزالي نقده للكتاب والفنانين الذين يتم تعبئتهم للحديث في الدين ، فإذا بهم يكشفون عن فهمهم القاصر للإسلام . وأضاف أن الدوائر الفنية في مصر تعاني من علل كثيرة تستعدي المؤمنين . ثم أنهى حديثه برسالة إلى النظام مؤداها أن «علاج التطرف هو الإسلام الصحيح لا الجهل» (٦٧) .

وبكلمات قوية ، عبر حمدي غيث نقيب الفنانين عن عظيم دهشته بسبب الانتقادات التي وجهها الغزالي للفنانين ، واصفاً إياه بأنه «أحد علماء الدين الذين يحظون بالاحترام والتقدير لاستنارته وفهمه الشامل لعصرنا وديننا» . ولكن غيث أضاف أن للفن دوراً في التعليم الأخلاقي والديني ، واعتبر أن تقييم الغزالي لفهم الفنانين للدين ليس في محله(٦٨) . أما الحكومة فقد منعت الغزالي من إلقاء خطبة الجمعة التالية كما فعلت من قبل . وخلط العلمانيون بين موقف الغزالي وهجوم المتطرفين على الفن ، بينما احتد الإسلاميون مصرين على أن الغزالي كان محقاً في إثارة قضية التعريف الدقيق بالإسلام عبر وسائل الإعلام مقابل الدعاية السياسية الجاهلة وغير الدقيقة والتي تشوه لا فقط المتطرفين بل كل ما هو إسلامي .

وعلى الفور ، تم جر شيخ الأزهر إلى الجدل ، حيث أرسل نص السيناريو إلى الأزهر فأكدت لجنة من المتخصصين ما كان الغزالي قد قاله من أن المسلسل أساء التعبير عن موقف القرآن . وكرد فعل لذلك الحكم من قبل اللجنة ، وافق وزير الإعلام

على تصحيح الخطأ في حلقة تالية من المسلسل . وقد أدى الجدل إزاء تلك الواقعة إلى رفع قضية أمام المحاكم للنظر في الجهة المنوط بها الحكم على دقة المادة الدينية في المعالجة الإعلامية . وقد جاء حكم مجلس الدولة بقيادة طارق البشري ، القاضي المعروف وأحد الإسلاميين الجدد ، ليقرر أن الأزهر لديه من الخبرة والمسؤولية ما يضمن دقة المادة المتعلقة بالقرآن والسنة في الإعلام .

وقد أثار الحكم غضب العلمانيين الذين أدانوه باعتباره رقابة على الفنون ، وركزوا على دور طارق البشري في إصدار الحكم . وأعاد المتطرفون العلمانيون من جديد طرح السؤال عما إذا كان هناك فارق بين المعتدلين والمتطرفين إذا كان أحد المعتدلين مثل طارق البشري قد اشترك في إصدار مثل ذلك الحكم . لكن البشري مثله مثل الغزالي لا يمكن اختزاله بهذه السهولة ؛ فالبشري- في مجاله- ذو قامة تضارع قامة الغزالي عالم الدين المعروف ؛ فهو مؤرخ بارز يحظى بالاحترام في كل الدوائر الفكرية والثقافية . ويتمتع الإسلاميون الجدد بتلك المزية الجماعية ، إذ لا يمكن بسهولة تشويه رؤى مثل تلك المجموعة المعروفة من الشخصيات العامة .

وكمشاركين في النقاش العام ، دافع الإسلاميون الجدد عن رؤيتهم الوسطية التي تحترم قيمة الفن ولكنها تصر على أن يحتفظ في أعماقه بعلاقة إيجابية بالسياق الثقافي الإسلامي لمصر . وهو ما يعني احترام ثوابت العقيدة أي القرآن والسنة[٦٩] . وهم يدركون بوضوح الصعوبات التي تحيط بالجهود التي تسعى لشرح مثل تلك الأمور . ويعكس فكرهم ومداخلاتهم العامة التباين نفسه الذي يظهر في الجهود المماثلة بشأن تعريف حدود «حرية التعبير» في المجتمعات الديمقراطية المتقدمة .

ففي حواره مع نجيب محفوظ ، أشار كمال أبو المجد إلى أن روح الإسلام تكون في أفضل حالاتها في الفن - كما في غيره - حين يتم استلهامها بشكل طبيعي دون ضغوط . بل إن تلك الروح قد تجد التعبير عن نفسها في مواقع أغفلها أو تجاهلها من كان يجب أن يدركوها . وفي ذلك الحوار الهادئ بعد محاولة اغتياله ، كان محفوظ قد ذكر قراءه بأن لجنة جائزة نوبل أدركت أن رواية «أولاد حارتنا» كانت تناقش البحث عن القيم الروحية . وقد عبر نجيب محفوظ علناً عن إعجابه بالشيخ الغزالي كمفكر إسلامي يقرأ له بانتظام[٧٠] .غير أن الغزالي ظل حتى مات على موقفه الذي لم يقدر البعد الإسلامي في رواية نجيب محفوظ الشهيرة . ولعل ذلك هو السبب وراء احتفاء محفوظ باعتراف (أبو المجد) الصريح والبليغ بالطابع الإسلامي لأكثر رواياته جدلية .

ويقينا لن يكون نجيب محفوظ هو آخر الفنانين الذين يجدون من يدافع عنهم بعدما أدانهم آخرون .

ورغم تغير مواقف الإسلاميين الجدد عبر الزمن واختلافهم فيما بينهم ، إلا أنهم لم يتزحزحوا أبداً عن مبدئهم المتمثل في أن حماية الثوابت مهما كانت صعوبتها تبرر وضع ضوابط . ولكنهم في أغلب الأحيان اعتبروا أنه ينبغي السماح بأقصى مساحة للحرية طالما أنها لا تنتهك مقدسات الإسلام .وقد قاوم الإسلاميون الجدد جهود الجماعات المتطرفة وتحديداً التي هدفت إلى التوسع في تعريف ثوابت الإسلام من مجرد الأصول لينطبق بلا مبرر على الفروع أيضاً . ودعوا إلى استخدام الحد الأدنى من الإجراءات السلطوية لوضع تلك الضوابط الأساسية محل التنفيذ . وفوق كل شئ يصر الإسلاميون الجدد على أهميَة أن يحافظ التيار الإسلامي على رؤية متوازنة تضع تلك المسائل الثقافية - وما تخلقه من جدل - في السياق الأعم المتعلق بالتحديات الكبرى التي تواجه المجتمع . صحيح أن من الضروري الاهتمام بمثل تلك المسائل الفكرية والثقافية ، ولكن لا يجوز أن يكون ذلك على حساب القضايا الملحة التي تواجه مصر . وفي أكثر من مناسبة رأوا أن قضايا أخرى تستحق اهتماماً أكبر . وفي أحيان كثيرة ، بدوا مستعدين لترحيل التوصل إلى حل النزاعات بشأن الفن والثقافة إلى وقت غير معلوم في المستقبل .

التماثيل والأصنام وجماليات الانتماء :

يمثل الفن والتعليم مقومين أساسين في المشروع الحضاري الإسلامي الذي يدعو له الإسلاميون الجدد . وكمدافعين عن الوسطية الإسلامية ، يتعامل الإسلاميون الجدد بثقة مع العلمانيين وغيرهم ممن يخشون الإسلام ؛ فأولئك العلمانيون يركزون على ما يقوله المتطرفون ويعتبرونه مرادفاً للإسلام . وإزاء ذلك يتساءل الإسلاميون الجدد كيف يمكن لذلك العنف الموجه ضد الفنون أن يمثل الإسلام في الوقت الذي يتناقض فيه مع أدلة قاطعة من القرآن والسنة بل ومع التراث الفني الثري للإسلام . لكن الإسلاميين الجدد يواجهون بنفس القوة أولئك الذين يخشون على الإسلام إلى درجة السعي للاحتفاظ بأشكال جامدة وطقوس ، بينما يتجاهلون القيم الجوهرية والمقاصد العليا . ويقولون كيف يمكن لذلك أن يكون إسلاماً؟ فهو يتناقض مع الطبيعة المرنة والشاملة للإسلام كدين لكل زمان ومكان [٧١] .

وقد اختبر الجدل بشأن دور الفن الإسلاميين الجدد ولكنه لم يكسر ثقتهم بأنفسهم كورثة الوسطية الإسلامية ودعاتها ؛ فجماليات الانتماء عند الإسلاميين الجدد تحتل موقعا وسطا بين المتطرفين الإسلاميين الذين يرفضون أي موقع للفن على الإطلاق في المجتمع الإسلامي ، ونظرائهم العلمانيين الذين ينكرون على المجتمع أي حق في وضع ضوابط لدور الفن . وكلما أثار رأي أو عمل فني جدلاً ، قفز المعسكران إلى الحلبة بشعارات مبسطة وسهلة ؛ فالعلمانيون المتطرفون يدعون إلى حرية مطلقة في التعبير ، والإسلاميون المتطرفون - مثل ذلك الشاب الذي حاوره الغزالي - يدعون إلى حظر كل الفنون وتدميرها . وفي تباين واضح مع ذلك ، واجه الإسلاميون الجدد المهمة الأصعب والمتمثلة في حماية الوسط الذي يقوم بالتمييز والفرز ، بل والذي يثير الأسئلة المعقدة والمهمة بشأن قيم المجتمع والوسائل التي يمكن من خلالها للفن أن يدعم المقاصد العليا للإسلام أو يقوضها . وهو موقف ليس من السهل الدفاع عنه في مصر كما في العالم الإسلامي الأوسع . لكن تلك الصعوبة هي التي تجعل دور الإسلاميين الجدد بالغ الأهمية ؛ فرؤيتهم وإحساسهم بالمسئولية سواء فيما يتعلق بقضايا الفن -أو في المجالات الأخرى - امتدت إلى خارج الحدود المصرية ؛ ففي تلك الساحات الخارجية - كما في مصر نفسها - واجه موقفهم الوسطي تحديات كبرى . ولم يوفق الإسلاميون الجدد في كل مرة ، لكن عباراتهم الواضحة ومداخلاتهم الشجاعة لها أهميتها في الحفاظ على إمكانات الفكر والعمل من أجل الاعتدال الإسلامي في مجال الفنون وكل المجالات الأخرى .

وفي بداية ربيع ٢٠٠١ ، كان الهجوم الشرس الذي شنه المتطرفون الإسلاميون- الذين احتلوا مقاعد السلطة في أفغانستان - على تراث بلادهم التاريخي والفني بمثابة تحد مباشر لرؤى الإسلاميين الجدد . كان السلوك غير المسؤول والمدمر أحياناً لطالبان قد جذب الانتباه حول العالم إلى قضية موقف الإسلام من الفنون ؛ فقد صدم حكم الطالبان العالم حين أعلن أن الإسلام يعطيهم الحق في تدمير «الأصنام» . وأدان النظام المتطرف وجود مثل تلك الأصنام في بلاده منذ ما قبل الإسلام ، وأعلن نيته القضاء عليها لتطهير أفغانستان . وقد رفض الإسلاميون الجدد السماح لمثل ذلك الموقف الرجعي أن يمثل صورة الإسلام في عيون العالم .

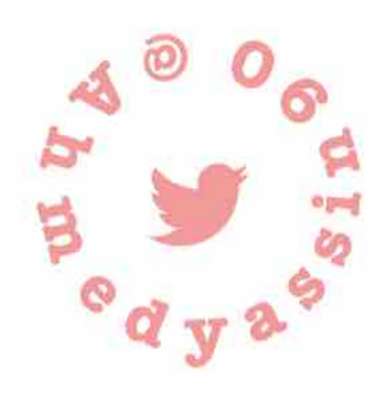
وفي استجابة للتهديد الوشيك الذي كان يحدق بالتماثيل التاريخية ، وللأثر السلبي لمثل ذلك العمل الإجرامي على سمعة الإسلام ، أصدر القرضاوي فتوى قوية

مؤداها أن التماثيل التي صنعها الأقدمون قبل الإسلام «تمثل تراثا تاريخيا حياً لكل أمة ولا يجوز هدمها» . وأضاف أنه ينبغي النظر إلى تلك التماثيل باعتبارها «دليلاً على رحمة الله بتلك الأمة ؛ إذ حرر أهلها من عبادة الأوثان بدخولهم الإسلام» . وأشار إلى أن المسلمين دخلوا أفغانستان في أول قرن في الإسلام «ولم يفكروا أبداً في هدم ما وجدوه من تماثيل» . وذكر طالبان أن ذلك القرن كان «الأفضل من حيث ورع المسلمين وقوتهم العسكرية ومع ذلك لم يمسوا تلك التماثيل» . وكتب القرضاوي يقول إن سهمة المسلمين كانت تحرير الناس وليس تدمير التاريخ ، وضرب مثلا بعمر بن الخطاب حين دخل مصر وترك ثروتها من تماثيل آلهة مصر القديمة على حالها . ثم حث طالبان على توجيه طاقاتهم للمهمة العاجلة المتمثلة في توفير الطعام لكل جائع ، والمأوى لكل مشرد ، والوظيفة لكل عاطل ، والتعليم لكل أمي ، والأمن للمحرومين منه . وفوق كل شئ دعا الطالبان أن «يعملوا جاهدين على حقن الدماء التي لا تزال تسيل في أفغانستان الحبيبة»[٧٢] .

وقد اختار حكم طالبان أن يتجاهل فتوى القرضاوي ، كما علم هويدي في ربيع ٢٠٠١ . فقد كان هويدي أحد أعضاء الوفد الذي سافر إلى أفغانستان لإقناع قيادة طالبان والعلماء الأفغان بالتخلي عن تدمير التماثيل . وفي تقرير كاشف عن جهوده ، قال هويدي إن العلماء هناك حين بحثوا عن الأدلة الشرعية التي تؤيد هدم التماثيل فإنهم نظروا إلى القضية من خلال منظور ضيق للغاية يعتمد على النصوص فقط ؛ فقد حفظوا النصوص وظنوا أن ذلك الحفظ كاف «لإصدار الفتوى والإصابة في الحكم على الأشياء ، وقد غاب عنهم تماماً فقه الواقع . وكانت المشكلة الحقيقية في الحوار معهم هي تلك النقطة الأخيرة بالتحديد ، أعني في رؤية الواقع بموازناته وأولوياته» ، «فمعنى النص لا بد وأن يفهم في ضوء الواقع بموازناته وأولوياته وتحري المصلحة دون المفسدة أو القبول بمفسدة صغرى لتجنب مفسدة كبرى» . ويعقب هويدي على ذلك قائلاً إن مثل تلك الموازنات تحتاج إلى عقل كبير وراشد قادر على الترجيح ، «وهو ما لم نره أو نلمسه عند العلماء الذين التقيناهم للأسف الشديد» . وقد لخص هويدي تجربة الإسلاميين الجدد الطويلة والمثيرة للإحباط مع الطالبان بقوله إن «نصف العالِم أخطر بكثير من الجاهل» ، وإن أغلب من صادفوهم من العلماء الأفغان كانوا من ذلك الطراز ؛ فقد عرفوا من خلال النصوص أن المسلمين هدموا الأصنام في الكعبة بعد فتح مكة ، ولكنهم عجزوا عن تفسير اقتصار المسلمين على

أصنام الكعبة ثم سكوتهم عن كل التماثيل التي وجدوها في كل البلدان التي فتحوها بعد ذلك . فهؤلاء العلماء من أنصاف المتعلمين «لم يستطيعوا أن يستوعبوا أن الهدم اقتصر على الجزيرة العربية باعتبارها مهد الرسالة ومنزل الوحي وركيزة التوحيد»(٧٣) . فقد عجزوا عن وضع النصوص والأحداث في السياق الأعم للقرآن ككل ، إذ ميز القرآن بين التماثيل والأصنام . ولولا أن الأفغان عزلوا بعض النصوص وانتقوها لكانوا قد اكتشفوا -أيضاً- نصوصاً أخرى كتلك التي تتحدث عن النبي سليمان وما وهبه الله وكان من بين ما وهبه «تماثيل» . ولو أدرك الطالبان القرآن ورسالته وفق ذلك المنهج لما فكروا أبدا في اعتبار كل التماثيل أصناما ، ولما وقفوا ضد كل أشكال الفنون . ويرى هويدي أن أنصاف المتعلمين من علماء أفغانستان أساءوا فهم الإسلام وقدرته على الوفاء بمتطلبات الحياة الحديثة ، وعجزوا عن إدراك معنى جماليات الانتماء والمكانة المقدرة التي احتفظ بها الإسلام للفنون في الحياة البشرية(٧٤) .

وفي مارس ٢٠٠١ ، عرف العالم أن التماثيل والآثار التي كانت فخراً لأفغانستان قد تم تدميرها . فقد تم القضاء على التماثيل القديمة في متحف كابول ، والمواقع التاريخية في غازنى ، فضلا عن تماثيل بوذا التي يعود تاريخها إلى القرن الخامس الميلادي . فقد دمر طالبان أصنام تصوراتهم بينما عانى العالم الإسلامي من فقدان التماثيل التي كانت جزءا من الثراء الحضاري لشعوبه . أما بالنسبة للإسلاميين الجدد ، فقد أكد تدمير التماثيل في أفغانستان على شعورهم بأهمية مشروعهم الاجتهادي لفهم الإسلام في ضوء قيمه المحورية ومقاصده العليا ؛ فالأحداث المتلاحقة في تلك الأرض البائسة والتي وصل فيها إلى الحكم أصحاب رؤية مشوهة للإسلام جدد التزام الإسلاميين الجدد بترشيد الصحوة الإسلامية في كفاحها من أجل مجتمع إسلامي حقيقي في مصر وعلى امتداد العالم الإسلامي الأوسع .

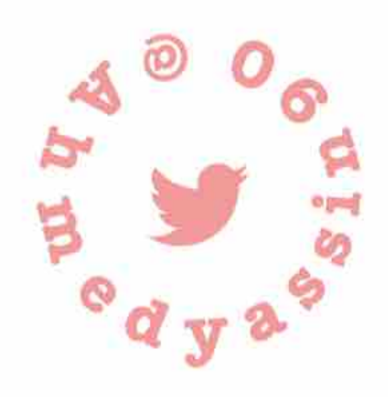

@Ahmedyassin90

الباب الثاني

المجتمع

في مقال كتبه وكأنه يحدث في عام ٢٠٤٠، قدم الاقتصادي والناقد الاجتماعي جلال أمين تقريراً عن تحولات مذهلة أحدثتها الموجة الإسلامية في المجتمع المصري. ويوحي مقال جلال أمين بأن المشروع الإسلامي يواجه تحديات كبرى لعل أكثرها ضرراً هو ذلك الميل لدى بعض الإسلاميين للتركيز على الأمور الثانوية. وترى الأصوات الأكثر حكمة مثل الإسلاميين الجدد أن من شأن ذلك إهمال المسائل الكبرى المتعلقة بطبيعة المجتمع الإسلامي العادل وشروط بناء اقتصاد منتج.

ويتنبأ جلال أمين بأنه مع قدوم عام ٢٠٤٠ سيكون واضحا أن الأولويات المغلوطة قد قادت إلى كارثة؛ ففي مقاله الذي نشر في ٢ ديسمبر ١٩٨٧ بصحيفة الأهالي، وكأنه مكتوب في عام ٢٠٤٠، يقول أمين إن «التدهور بدأ في السبعينيات بشكل برئ، حين اتجهت بعض السيدات لارتداء الحجاب. وقد مثل ذلك ضغطاً غير مباشر على نساء أخريات ليفعلن الشئ نفسه حتى يتجنبن نظرات الرجال المليئة بالشهوة. وقد تبع ذلك مناقشات دينية مكثفة ازداد معها عدد النساء اللاتي يرتدين الحجاب. وقبل أن يمر وقت طويل، بدأت النساء الأكثر استقامة في ارتداء النقاب ومعه قفازات وأردية فضفاضة. ومع مقدم عام ٢٠١٠ قال مراسل صحفي أجنبي أنه أمضى أسبوعاً كاملاً في القاهرة دون أن يلمح وجه امرأة أو يديها. ثم بدأ جدل جديد - كما يقول جلال أمين- في عام ٢٠٢٥، فإذا ما كانت أجساد النساء تستثير الغرائز بتلك السهولة فلابد أن أجساد الرجال تشكل خطرا مماثلا. ومن ثم انتقلت ملابس الرجال بسرعة إلى مرحلة الحجاب ثم إلى النقاب مباشرة. ومع مطلع عام ٢٠٤٠ صارت القاهرة مدينة الخيام المتحركة حيث صارت أجساد النساء والرجال مغطاة بالكامل. ورغم ذلك - كما يقول جلال أمين - ظل كل شئ آخر على حاله.


@Ahmedyassin90

الفصل الثالث
بناء الجماعة الوطنية

اندلعت توترات دامية في شتاء ١٩٨٨ في عين شمس ، ذلك الحي الفقير من أحياء القاهرة والذي كانت المواجهة فيه بين قوات الأمن والمتشددين الإسلاميين[١] . وقد جذب حي عين شمس الاهتمام ؛ لأن عامة أبناء الحي تعاطفوا مع المتمردين وقاوموا القمع الحكومي لهم . وقد خيم شبح وصول جماعات العنف الإسلامية للسلطة عبر انقلاب تؤيده الجماهير على أحداث عين شمس . وكانت هناك سداخلات للغزالي وغيره من الإسلاميين الجدد باسم الإسلام الوسطي . فقال الغزالي بلا مواربة إن تعاليم الإسلام لبناء المجتمع الإسلامي «تقوم على الإيمان والمعرفة والحوار الوطني ، وترفض بوضوح اللجوء للعنف وابتلاع حقوق الآخرين باسم الدين» [٢] . ثم باسم الإسلاميين الجدد ، حذر الغزالي أسراء الجماعات الإسلامية من أن تشجيعهم للآخرين على استخدام العنف إنما يضلل أتباعهم الشباب ، ويشوه رسالة الإسلام . ففي أحداث عين شمس وقف الإسلاميون الجدد مع الحكومة لا من أجل دعم النظام نفسه ، وإنما من أجل حماية أفق الإصلاح السلمي .

وأحداث عين شمس رمز للمواجهة بين النظام وعناصر العنف الإسلامي التي هيمنت على الحياة العامة منذ أواخر الثمانينات وحتى عام ١٩٩٧ . وقد مثلت عين شمس بالنسبة للإسلاميين الجدد -أيضاً- أحد تحديين عليهم مواجهتهما من داخل الحركة الإسلامية . أولهما : هو تلك العناصر الإسلامية التي نفد صبرها إزاء الأوضاع الاجتماعية المتردية ، والثاني : هو التجاوزات التي تصدر عن نظام سلطوي لا يستجيب للمطالب العامة . فمنذ نهاية الثمانينات وحتى ١٩٩٧ ، شن أولئك المتطرفون - قليلو الصبر- حرباً غير رسمية على النظام من خلال اللجوء للعنف ، آملين في إحداث تحولات فورية في المجتمع . وقد وجد الإسلاميون الجدد أن خطورة اللجوء للقوة إنما يصاحبها تهديد أكبر يتمثل في الأفكار المشوهة عن الإسلام التي تروج لها جماعات العنف لدعم قضيتها .

أما الخطر الثاني فيأتي لاحقاً أي بعد أن يتم قمع المتطرفين ، وهو الذي بدأ يظهر في نهاية التسعينات . ورغم أن ذلك الخطر ينبع هو الآخر من انهيار الأمل في التنمية والديمقراطية إلا أنه يعبر عن نفسه بالشكل العكسي أي السلبية والصبر المبالغ فيه . وهذا النوع من التدين يعني التخلي عن كل آمال الإصلاح في المجال العام ؛ فالطاقات توجه إلى الممارسات الدينية الشكلية التي تزداد انفصالاً عن الحياة الجماعية . وهي تصل إلى أسوأ صورها حين يختزل من يميلون لذلك الاتجاه أفكار المجتمع الإسلامي في طقوس بسيطة ، وتعاويذ فارغة من أي مضمون اجتماعي أو قيم أعمق . وفي حين بدأ العقد الأخير من القرن العشرين بمخاوف من أن يحاصر العنف الحركة الإسلامية والأمة ، فقد انتهى العقد نفسه في الاتجاه المعاكس والذي لا يقل ضرراً ، وهو خطر الانسحاب إلى العالم الخاص من التدين الذي تم تفريغه من محتواه . ومن داخل التيار الإسلامي ، وقف الإسلاميون الجدد ضد هذين النوعين من التطرف ، وواجهوا تشويه المتطرفين للإسلام من خلال رؤيتهم الوسطية للإصلاح القائمة على مشروع طويل الأجل للتحول الاجتماعي - السلمي والعميق معاً - نحو بناء حياة قائمة على القيم الإنسانية للإسلام . ويلقي رد فعل الإسلاميين الجدد - إزاء أحداث عين شمس- الضوء بوضوح على تقييمهم للأوضاع والسياسات التي تدفع نحو تلك الاستجابات المدمرة من جانب التيار الإسلامي . والأهم من ذلك ، فإن الدور الذي لعبه الإسلاميون الجدد في أحداث عين شمس إنما يكشف بوضوح عن مفهوم الوسطية لطبيعة المجتمع الإسلامي الذي يمكنه أن يتخطى اليأس والقنوط الذي يعاني منه عامة المصريين .

ففي مواجهة عنف المتشددين في عين شمس في ١٩٨٨ ، تحرك الغزالي بعزم (مبينا هدفه بقوله) «لخدمة ديني والقيام بواجبي إزاء الدين الإسلامي الأصيل عبر إدانة الجهلة من الدعاة البعيدين عن روح الإسلام ودعوته الحقة» . وبينما أدان الغزالي سلوك جماعات العنف والذين يشجعونهم ، فإنه دعا -أيضاً- إلى إصلاح جدي من جانب الحكومة ، ووضع نهاية للقمع الرسمي العشوائي ، وأعلن «أنا لست من شيوخ السلطة أو الشرطة» . وحين يواجه الإسلاميون الجدد بالعنف الإجرامي من جانب الشباب المتطرف خدمة لقراءة مشوهة وخطرة للإسلام ، فإنهم ينحازون إلى صف الحكومة ولكنهم يفعلون ذلك من على أرضية مستقلة ، ومن خلال رؤية وسطية متميزة للمجتمع السياسي الإسلامي الذي لم يتحقق بعد .

ويقوم موقف الإسلاميين الجدد على اجتهاد مؤداه أن الحكومة القائمة رغم كل قصورها فإنه لا دليل على تخليها عن الالتزامات الإسلامية الأساسية . ثم إن النظام يحافظ على الاستقرار والأمن على نحو يمكن من المضي قدماً نحو الإصلاح نظرياً وعملياً . وبفضل ذلك الاستقرار ، تمكن الإسلاميون الجدد من تقديم إسهاماتهم المهمة في العقد الأخير من القرن بشأن قضايا مركزية مثل دور المرأة وغير المسلمين والعلمانيين في المجتمع الإسلامي .

وبروح الوسطية ، يصر الإسلاميون الجدد على أن حل الخلافات ينبغي أن يتم عبر الحوار في الحاضر ، والنهوض بالتعليم من أجل المستقبل . وهم يعرِّفون موقفهم بأنه تفسير وسطي للإسلام ، واستجابة للمطالب الملحة الخاصة بالحالة المصرية . وهم في أغلب الأحيان لا يسيطرون على التوقيت الذي تثار فيه تلك القضايا ولا الشكل الذي تطرح به . إلا أن التماسك الواضح الذي تتسم به مداخلاتهم يعبر عنه بوضوح التراكم الكبير من الكتابات التي صدرت عنهم بشأن المجتمع الإسلامي .

وتوضح كتابتهم عن ثوابت الإسلام المبادئ والخطوط العريضة للاجتهاد الذي يعتمدون عليه لإنتاج أفكارهم واتخاذ مواقفهم بشأن تنظيم الحياة العامة وأهدافها . ومع الوقت ، برزت من خلال كتاباتهم ومداخلاتهم الحية بشأن القضايا الجدلية الكبرى رؤية مشتركة يتفقون حولها بشأن طبيعة ذلك المجتمع الإسلامي . ومع نهاية القرن كان الإسلاميون الجدد قد طوروا بشكل ملحوظ مفهوم المجتمع الإسلامي عند الوسطية ، وذلك من خلال تراكم ثري من الكتابات ، ومن خلال تفاعل كل منهم مع كتابات الآخر ، فضلاً عن سجل كامل من المواقف التي اتخذوها في الحياة العامة .

ففي بعض اللحظات في الثمانينات والتسعينات ، بدا وكأن العنف هو القضية الوحيدة التي تغطي على ما عداها في مصر . ورغم رفضهم للمتطرفين الذين هاجموا الحكومة باعتبارها كافرة ، فقد رفض الإسلاميون الجدد -أيضاً- أن يروا كل الناشطين من الشباب - بل وعامة الناس الذين يستجيبون لهم - كمتطرفين وكمجرمين لا يمكن إصلاحهم .

وقد بدأت أحداث عين شمس بهروب ثلاثة من العناصر التي صدر بحقها حكم بالسجن مدى الحياة في قضية اغتيال السادات من سجن طرة في ١٨ يوليو ١٩٨٨ . وقد اقتحمت قوات الأمن المركزي الأحياء الفقيرة في القاهرة بحثاً عن

الفارين الذين عرفهم الأمن بأنهم أعضاء في جماعة الجهاد التي حصلت على شهرة عالمية لاحقاً لارتباطها بشبكة أسامة بن لادن.. وبزخم غير منضبط ، اقتحمت قوات الأمن المساجد ، وألقت القبض على الكثيرين . وقد أدى الغضب الجماهيري إزاء تلك اليد الثقيلة للأمن إلى مظاهرات واحتجاجات . وتدفق المئات إلى الحواري الضيقة لحي عين شمس للحيلولة دون اجتياح الأمن واستمرار حملات التفتيش ، فحاصرت قوات الأمن المساجد الخمسة الأهم في الحي لمنع صلاة الجماعة ، وأغرقت كل الميادين المفتوحة التي يمكن أن يرتادها الغاضبون بالمياه . وحين انتهي الأمر بمقتل أحد الهاربين في٢٦ يوليو ، وأصيب الثاني بالرصاص ، بينما تم القبض على الثالث في ٨ أغسطس ، حينها كان المئات من عامة المصريين قد تعرضوا للاعتقال أو الإصابة أو القتل أثناء تلك الصدامات .

وفي ١٠ أغسطس ، كشفت التحقيقات عن انْ تنظيم الجهاد هو الذي دبر عملية الهروب من سجن طرة ، واتهم الأمن عناصر الجهاد بالتخطيط لقيام الهاربين بعمليات اغتيال جديدة ضد مسؤولين حكوميين . وقد زعم وزير الداخلية دون دليل أن أعضاء الجماعة المحظورة قد التقوا في مسجد عدنان بحي عين شمس لتدبير كل ذلك . وقد اندلعت المصادمات من جديد في ١٢ و١٣ أغسطس ؛ حينما خرج المتظاهرون في مسيرة من مسجد عدنان احتجاجاً على وحشية الأمن والاتهامات التي استخدمت لتبريرها دون دليل . وتحدى المتظاهرون قوات الأمن ، وحالوا دون تمكنها من القبض على رجلين اتهما بأنهما من أعضاء الجهاد . وأعقب ذلك مصادمات نتج عنها قتل وإصابة ما يزيد عن السبعين شخصاً (بما في ذلك ضابط شرطة توفي في اليوم التالي متأثراً بجروح في رأسه) ، واعتقال أكثر من مئة شخص . وقد أعلنت السلطات عن خطة لتحويل الذين تم اعتقالهم للمحاكم العسكرية ، وذلك بتهمة مساعدة سجناء على الهرب في إطار مخطط لإعادة بناء تنظيم الجهاد .

وقد جاهد أهالي عين شمس حتى تعود الحياة إلى طبيعتها في حيهم بعد أن وقعوا مجبرين في شرك الصدام بين الحكومة والراديكاليين . فاستؤنفت الصلوات في المساجد ، وحضرها الآلاف بما في ذلك أسر بأكملها آملين أن يؤدي وجود النساء والأطفال إلى التهدئة من جانب قوات الأمن . وبدأت حملات داخل الحي لجمع التبرعات للجرحى والمعتقلين . وقد أطلقت قوات الأمن نصف من تم إلقاء القبض عليهم معترفة بأنها لم تعثر على أية أسلحة في مسجد عدنان . وعادت الحياة إلى

مساجد الحي في بداية خريف ١٩٨٨ ، ورعت الحكومة لقاءات يترأسها شيوخ ذوو ارتباطات بوزارة الأوقاف جاءوا للحديث عن الإسلام الصحيح ، ودعوة الشباب إلى تجنب العنف . وفي أحد تلك اللقاءات في مسجد عدنان ، دعا الشباب الشيوخ الرسميين لأن يضعوا أنفسهم فوق «أهواء الحكومة» . ولم تحقق أي من تلك اللقاءات التي رعتها الحكومة نتائج تذكر .

ثم انفجر العنف من جديد في ٩ ديسمبر ، وانتهى بالمزيد من الاعتقالات . وقد نتج عن ذلك ظهور منشورات خطيرة تحذر من الرد الانتقامي إزاء تلك الإجراءات القمعية المستمرة . أما صدامات الشوارع التي بدأت في الأصل بين المتشددين والأمن ، فقد تحولت بشكل متزايد إلى معركة بين قوات الأمن ، وعموم الناس في ذلك الحي الفقير . وقد أثارت أحداث عين شمس المخاوف من حدوث انهيار عام يؤدي إلى مزيد من العنف والقمع .

وتدخل رجال الدين في مصر ، وتحدث أولاً الإسلام الرسمي ذو العلاقة الوثيقة بالنظام ؛ ففي ٢٦ ديسمبر١٩٨٨ ، دعا شيخ الأزهر إلي دعم مطلق لقوات الأمن . وقد أدان بيان الأزهر استحلال المتطرفين للأموال واعتبره سرقة ، وأعلن أنهم لا يملكون حق تغيير ما يرونه منكراً ، وأجاز هجوم الأمن على مساجدهم . وقد حث الأزهر جماعات العنف على «العودة إلى رشدها» ، وشجع الدعاة والقيادات والناس على العمل «بشكل مسئول ومواجهة الجماعات المتمردة عبر مساعدة الدولة»[٣] .

وإزاء تلك الأحداث ، وفضلاً عن ذلك البيان من الأزهر الذي تناول زاوية واحدة من الموضوع ، لعب الإسلاميون الجدد دوراً بارزاً في صياغة بيان آخر للمفكرين الإسلاميين المستقلين وقعه الشيخ الغزالي ، وكتب بعضه يوسف القرضاوي . وقد أدان أولئك الوسطيون عنف المتشددين بشكل قاطع ، كما هو الحال في البيان الذي تحدث باسم الأزهر . ولكن المفكرين الإسلاميين المستقلين دعوا -أيضاً- إلى برنامج طويل الأجل للإصلاح . ومن هنا فقد قدموا موقفاً ثالثاً متميزاً يقع في وسط المسافة بين الحكومة والمتطرفين ؛ فعلى عكس المتحدثين باسم الإسلام الرسمي ، أشار المعتدلون المستقلون إلى ما يعتري الهياكل والسياسات القائمة من فساد وقمع وعجز عن تلبية مطالب الناس . ومع ذلك أكدوا بوضوح على أن جهل وتخريب العنف المتطرف يمثل التهديد الأكثر خطورة .

وقد قرر بيان الوسطية أن الاعتماد على الشريعة كوسيلة لبناء المجتمع الإسلامي

«يحدد سبلاً واضحة لعلاج الانحراف عن الطريق القويم، ليس من بينها الاتهامات غير المسؤولة بالكفر ولا التعجل من أجل تحقيق الإصلاح» وشرح المفكرون أن الإسلام يعتمد بدلاً من ذلك على العقل والموعظة الحسنة والجدل الصحي الذي أتى به القرآن. ورفضوا قطعياً ادعاءات المتطرفين بتكفير المجتمع والحكم في مصر. وقالوا: «نحن نثق في إيمان النظام وفي إيمان المصريين». وأعلنوا أن استراتيجية تحقيق الإصلاحات وفق الشريعة لابد أن تتسم بالتدرج. ورغم أن المعتدلين ذكروا الحديث النبوي الذي يدعو لتغيير المنكر باليد واللسان والقلب، إلا أنهم شرحوا أن المسؤولية الاجتماعية عن تغيير المنكر تقع في صلاحيات السلطات الشرعية لا الجماعات المتمردة؛ إذ «لم يحدث في عهد الرسول وخلفائه أن نصبت جماعة ما نفسها لتنفيذ الحدود أو الأحكام دون إذن من الحاكم الشرعي، وهو أمر ثابت في كل العصور أن السلطة السيادية وحدها هي التي تنفذ الحدود وتغير المنكر باليد».

وفي معارضة مباشرة مع البيانات الصادرة عن قيادات جماعات العنف، وبعد أن أعرب الإسلاميون الجدد عن استعدادهم «للقاء أي منهم لتوضيح الحقيقة وإرشادهم إلى الطريق الصحيح»، أكدوا على أنه ما لم تُحترم تلك القيود المعروفة بشأن الاستخدام المشروع للقوة «فإن المجتمع تتهدده الفوضى التي تضر بالدين والأمة». وقد دعا بيانهم النظام -أيضاً- إلى توخي الحذر في التماس الحقيقة وتجنب الافتراءات، فضلا عن ضرورة تشجيع الفضائل والقيم الأخلاقية والدينية. وقد اختتم البيان بالتعبير عن الأمل في أن تقوم الحكومة على المدى الطويل، وعبر تشجيع مناسب من القوى الاجتماعية والسياسية المعتدلة، بالوفاء بطموحات الأفراد والمجتمع.

أما الإخوان المسلمون، فقد اتخذوا موقفاً مختلفاً؛ حيث أخذ اعتدالهم لوناً انتهازياً. فرغم أن الإخوان اختاروا بشكل واع في عهدي السادات ومبارك المنافسة على السلطة عبر التزام قواعد اللعبة السلمية، إلا أن مداخلتهم اتسمت بطابع سياسي أكثر وضوحاً من الإسلاميين الجدد. فتمشياً مع موقف الإخوان الملتزم بنبذ العنف، جاء موقف المرشد العام للإخوان المسلمين مماثلاً لموقف الإسلاميين المستقلين بشأن القضايا الجوهرية التي يختلف فيها المعتدلون مع المتطرفين. فمثلهم مثل الإسلاميين الجدد، فقد أدانوا بقوة اتهام الحكومة المصرية بالكفر، كما أدانوا لجوء المتشددين للعنف.

ولكن بيان الإخوان استغل لحظة الأزمة ليوجه سلسلة من الاتهامات للنظام، الأمر الذي ميزهم عن الإسلاميين الجدد. وقد ركزوا على مواطن ضعف الحكم لا على آفاق الإصلاح عبر الزمن. وقد اعتبر البيان أن انفجار العنف نتج عن استمرار العمل بقانون الطوارئ. وانتهز الإخوان الفرصة للقول بأن الغضب الشعبي الذي تموج به البلاد ينبع من الفشل الاقتصادي الخطير، واتهموا الإعلام الحكومي بتشجيع مناخ من الانحلال والسلطوية مع إغلاق القنوات الإسلامية للإصلاح. وأكدوا على أن القانون الاستبدادي الذي ينظم إنشاء الأحزاب يحرم الإخوان من العمل بشكل قانوني كحزب سياسي-حزب يمكنه الوفاء برغبة الشعب المصري في توجه إسلامي يعالج أوجه الفشل والقصور على نحو عاجل[٤].

ولم تبد على الإسلاميين الجدد أية مظاهر للميل إلى استغلال الأزمة من أجل الضغط على النظام لتحقيق مطالب سياسية؛ فكما هي عادتهم، سارت دعوتهم للإصلاح في القنوات الثقافية والتعليمية، ولم تأخذ شكل المطالب السياسية؛ فهم يبحثون بانتظام عن أرضية مشتركة يمكن تكريسها عبر الزمن. وشكل المجتمع الذي يرغبه الإسلاميون الجدد ينعكس في رفضهم النظر إلى قوات الأمن أو الشباب المتشدد أو عامة الناس الذين تعاطفوا معهم على أساس إقصائي للأبد. فحتى في خضم أزمة وطنية، يصر الإسلاميون الجدد وغيرهم من الإسلاميين المستقلين على قراءة للأحداث تركز على آفاق التحول الثقافي والتعليمي السلمي للمجتمع المصري.

الاجتهاد وتصور المجتمع الإسلامي

وكما هو واضح من مداخلتهم بشأن عين شمس، يرفض الإسلاميون الجدد لا فقط عنف المتشددين وإنما الأهداف التي يسعون لتحقيقها؛ فهم يرفضون بقوة رؤية المجتمع التي تتبناها جماعات العنف المتطرفة. ففي قضية عين شمس، أدان الإسلاميون الجدد أهداف المتطرفين كما أدانوا عنفهم على أساس أن رؤيتهم للمجتمع الإسلامي مشوهة تشويهاً عميقاً بسبب سوء فهمهم للإسلام. ولم يهتز الإسلاميون الجدد حتى من حجم التعاطف الشعبي مع المتطرفين الذي نتج عن تجاوز النظام واستخدامه العشوائي للقمع، وانحازوا إلى الحفاظ على الأمن والتوافق مع السلطة. ورفضوا بلا تردد فكرة مقاومة الحكم بالعنف، وهي الفكرة التي تفتح الباب نحو انقلاب إسلامي من جانب المتطرفين يفرضون بعده أنفسهم على الحكم. وقدموا

بدلاً من ذلك رؤية للمجتمع تدعو إلى التغيير الاجتماعي السلمي التدريجي .

وقد انتهز الإسلاميون الجدد الفرصة التي خلقها استقرار النظام لإعداد الأدوات اللازمة لبناء المجتمع العادل والجامع الذي ينشدونه . ولكن الأهم هو أعمالهم النظرية التي تتناول استراتيجيات تفسير الثوابت الإسلامية ، والتي تمثل الشرط اللازم للوصول لمثل ذلك المجتمع . وقد قرر بيان الإسلاميين الجدد ببساطة وبشكل مباشر أنه لن يكون هناك تجديد للإسلام دون اجتهاد جديد من جانب العلماء المؤهلين لهذه المهمة . ونص البيان على أن هذا التجديد يمثل «ولادة جديدة تحتاج إلى مخاض صعب وطويل ، ولكن هذا المخاض هو الضريبة التي ينبغي أن تتحملها كل حركات التجديد وإلا عادت من حيث بدأت ورضيت بالجمود والتقليد» (٥) . وقد أثار الإسلاميون الجدد بشكل مستمر السؤال حول كيفية التعامل مع السُّنة ، وكيفية قراءة القرآن وتطبيق الشريعة باعتبارها عناصر ضرورية لبناء المجتمع الإسلامي . وتأتي دراساتهم التي تتناول تلك القضايا المحورية لتضعهم ضمن أهم المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين .

وبينما احتفظ مشروعهم الاجتهادي بالثوابت والأصول ، فقد استخدم الإسلاميون الجدد أساليب جديدة لإنتاج جسد كامل من الفكر الرصين بشأن أكثر قضايا المجتمع أهمية وجدلية . ويمر عبر جهدهم الجماعي خيطان رئيسيان متضافران ، أحدهما نظري ، والآخر عملي ، وذلك في صورة مواقف ومداخلات . وسيكون التركيز هنا على المشروع الاجتهادي الوسطي للإسلاميين الجدد . وينقسم هذا الفصل إلى أجزاء تتعلق بإسهامهم في التعامل مع السنة والقرآن والشريعة ، ويتخلل ذلك من آن لآخر تلخيص لأهم أعمالهم بشأن دور المرأة ، وغير المسلمين والعلمانيين . وهي التي لم يكن من الممكن التعامل معها دون ذلك المشروع الاجتهادي .

كيف نتعامل مع السُّنة ؟

يقول الغزالي في أكثر أعماله جدلية أنه في الظلام الذي يحيط بالعالم الإسلامي «الخطورة تجئ من أنصاف المتعلمين وأنصاف المتدينين» . ففي كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» يولي الغزالي اهتماماً خاصاً بالتهديد الذي يمثله التفكير المتطرف على شباب العالم العربي والإسلامي . ويؤكد على أن أعداء الإسلام في أوروبا وأمريكا يستغلون ضحالة أفكار المتطرفين لتبرير الهجوم على

الصحوة الجديدة «لديننا المكافح المثخن بالجراح»[٦] .

ويهدف الغزالي إلى فضح الآليات التي تنتج من خلالها جماعات العنف والتقليديون الرجعيون أفكارهم الخاطئة عن الإسلام . ورغم أنه يركز على المتطرفين ، إلا أنه يشرح كيف يسئ كلا الفريقين للسنة ويتجاهلون القرآن . وأطروحة الغزالي واضحة وصارمة فهو يقول : «لقد سئمت من أولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن أحكام القرآن ومع ذلك يصدرون أحكاماً مبنية على السُّنة وحدها» . ولأنهم لا يعيرون بالاً للقرآن ، فإن المفكرين المتطرفين إما أنهم يسيئون فهم الأحاديث الصحيحة والمتواترة أو يعتمدون على أحاديث الآحاد أو تلك المشكوك في صحتها دون أن يذكروا ذلك . وبهذه الطريقة ، يتمكنون من إعطاء الانطباع بأن هناك ما يدعم أرائهم الخطرة التي لا علاقة لها بالإسلام . ويقدم الغزالي نقده لذلك التفكير المتطرف دون أن يخفي انفعاله فيقول : «يملكني الغضب والأسى عندما أجد رجال الحديث النبوي ضعفاء الوعي بالقرآن الكريم يقرأون على الناس الحديث غير شاعرين بقربه أو بعده من هذه الآيات القرآنية» . وهو يقرر أنه لابد أن تقرأ الأحاديث ليس فقط من خلال الوعي بدلالات القرآن ، وإنما -أيضاً- في ضوء العقل الذي يعي ظروف العالم المعاصر . وفي هذه المسألة -أيضاً- يعجز المتطرفون عجزاً مذهلاً ؛ فأولئك المفسرون الجهلة للنصوص يظهرون في الوقت ذاته عجزاً مماثلاً عن فهم العالم من حولهم .

ويشرح الغزالي أفكاره على نحو يجعل القارئ يشعر بالأهمية التي يوليها لمركزية القرآن عند العمل على بناء المجتمع الإسلامي . ويقول إن هذا المنهج وحده هو القادر على الكشف عن القيم الأساسية في الإسلام وتوضيح مقاصده العليا . ويشير إلى أن الأحاديث الأكثر جدلية والتي يستند إليها المتطرفون تتعلق بأمور ثانوية لا ترتبط بجوهر العقيدة ولا بصحة وعافيه المجتمع الإسلامي ؛ فهم -أحياناً- يركزون على مسائل دينية ثانوية مثل ما إذا كان الرسول قد رأى الله فعلاً ، وما إذا كان النبي موسى قد هاجم ملك الموت ، وفي أحيان أخرى يتخذون موقفاً جامداً ورجعياً في قضايا حساسة للمجتمع . وفي الأغلب ينحازون إلى تقييد حريات الأكثر ضعفاً من عناصر المجتمع بشكل غير مقبول . وهم يفعلون ذلك إما لأنهم أساءوا فهم الأحاديث المتواترة أو اعتمدوا على أحاديث الآحاد ، ولكنهم في كل الأحوال يقدمون آراءهم باعتبارها جازمة ؛ لأنها مستندة لنص ومن ثَم فهي فوق المساءلة . وهم لا يترددون في إدانة من يجرؤ على الاختلاف معهم واتهامه بالكفر . ويدافع الغزالي بقوة عن الموقف

الوسطي ، ومؤداه أن كل تلك القضايا الجدلية المتعلقة بالمجتمع ينبغي أن تظل في سياق اختلاف الرأي وتعدد التفسير ، لا في إطار التشكيك في العقيدة . ويدعو إلى توجيه الطاقة - التي تبذل في توجيه الاتهام بالكفر والاهتمام بالقضايا الثانوية- إلى أمور أخرى أكثر أهمية(٧) .

واستياء الغزالي من المتطرفين - الذي يدفعه للتأكيد على الوسطية - استياء صريح وقوي فهو يقول : «وهكذا بين عشية وضحاها ، يقع زمام المسلمين الثقافي بين يدي أدعياء ينظر إليهم أولو الألباب باستنكار ودهشة»(٨) . وأهم ما يغضب الغزالي من أمراء التطرف هو ادعاؤهم العلم وهو الادعاء الذي يغلفون فيه آراءهم المستفزة بالغة التبسيط ، «إنهم يطلبون العلم يوم السبت ، ويدرسونه يوم الأحد ، ويعملون أساتذة له يوم الاثنين ، ومن ثم فلا عجب في أنهم يوم الثلاثاء يطاولون الأئمة الكبار ويقولون نحن رجال وهم رجال» . وبتمكن واضح ، يفضح الغزالي لا فقط اعتمادهم على الأحاديث غير المتواترة ، وإنما -أيضاً- ما يعتَوِرُ منطقهم ويكشف عن عدم إلمامهم بالسياق الأعم لنصوص القرآن والسنة(٩) .

وقد وقف الغزالي بقوة ضد سوء استعمال القرآن والسنة ، وقدم أربعة مقترحات جوهرية لتصحيح ذلك العوج الفادح والخطير في فكر المتطرفين . أولاً : إن القرآن هو المصدر الرئيسي والأهم في كل الأمور المتعلقة بالإسلام ، وفي بعض المجالات يقدم القرآن نصوصاً واضحة ، بينما يطرح في أحيان أخرى الخطوط العامة المرشدة للإيمان والفكر والعمل . وفي كل الأحوال ، فإن القرآن هو نقطة البداية الصحيحة . ثانياً : ولأن السنة جاءت بعد القرآن وهدفت لتيسير فهمه ، فإنه لا يمكن للسنة أن تتناقض مع القرآن ، ومن ثم لابد من النظر للقرآن والسنة معا وإن ظل للقرآن الأسبقية . ثالثاً : لأن نصوص القرآن والسنة قد يكون لها دلالات قريبة وأخرى بعيدة لا يمكن فهمها من خلال القراءة الحرفية وحدها ، فإنه من الممكن وجود وجهات نظر شتى في التفسير وهو أمر لا يرفضه الإسلام بل يحتفي به . رابعاً : إن الاجتهاد واختلاف الفقهاء فيما بينهم هو في القلب من قدرة الإسلام على الوفاء بمطالب البشر في كل زمان ومكان . فما يظل ثابتاً إنما هو المبادئ العامة والمقاصد العليا التي يتم استنباطها بالعقل(١٠) .

وقد كان رد الفعل إزاء كتاب السنة النبوية فورياً ، إذ خلق زوبعة من الاحتجاجات . وبسببه اتهم البعض الغزالي بأنه يخاصم السنة ، وزعم آخرون أنه

رفض بعض الأحاديث النبوية دون دليل قوي ، هذا بينما اختلف آخرون معه بقوة حول تفسيره لبعض الأحاديث والسنة[١١] . أما مؤيدوه فقد اعتبروا أن الغزالي قد أحدث ثورة فكرية قوضت الأساس الفكري الذي يرتكز عليه المتطرفون ، ودعمت بشدة الجهود التي تهدف لدعم الوسطية الإسلامية في موقفها المتفاعل مع العصر الجديد . وقد زاد من حدة العاصفة أن الغزالي كان يلقي الضوء على منهجه عبر فضح منهج التقليديين والمتطرفين معا وفهمهم المشوه بشأن الكثير من قضايا المجتمع المثيرة للجدل .

ويمثل جهد الغزالي جزءاً لا يتجزأ من جهود مدرسة الإسلاميين الجدد التي تسعى إلى تقديم مفهوم وسطي لطبيعة المجتمع الإسلامي الذي يحتفي بالاختلاف ، ويؤطر حدود ذلك المجتمع على نحو عادل وجامع بقدر الإمكان . وبشكل أكثر وضوحاً ، فإن مفهوم الإسلاميين الجدد للمجتمع يدعو إلى النهوض بالمرأة ، ويضمن حقوق غير المسلمين وأمنهم ، ولا يقصي العلمانيين المعتدلين . وتأتي محصلة كل ذلك لتمثل صورة تتناقض بوضوح مع الصورة الشمولية والإقصائية التي يتبناها الفكر المتطرف للمجتمع .

النهوض بالمرأة

وتهدف دراسة الغزالي الرائدة عن السنة إلى التأكيد على أن إتباع المنهج السليم في التفسير يدعم رؤية الوسطية الجامعة والمتسامحة بشأن المجتمع الإسلامي . وقد أسهمت إشاراته المتكررة لقضايا تتعلق بالمرأة على وجه التحديد إسهاماً لا محدوداً في دعم جهود الإسلاميين الجدد نحو النهوض بالمرأة .

وقد قدم مانيفستو الإسلاميين الجدد في الثمانينات الموقف الذي يجمع عليه رموز تلك المدرسة من المرأة ، والذي انبنى على فهمهم للأسرة التي يقودها الرجل كما قدمها القرآن[١٢] . فقد قدم البيان الرؤية القرآنية جنباً إلى جنب مع الرؤى المتطرفة التي تتراوح بين «أولئك الذين يعتبرون العلاقة بين المرأة والرجل علاقة صراعية ، وأولئك الذين ينظرون للمرأة باعتبارها متاعاً للرجل ومخلوقاً أدنى في القيمة والأهلية والمكانة الاجتماعية» . وإزاء ذلك يعلن الإسلاميون الجدد في بيانهم أن الإسلام «يرى الرجل والمرأة معاً كجوهر الإنسانية والتعبير عن وحدة الخلق» . ويضع الإسلام بوضوح «أسس المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في كل ما يتصل

بالكرامة الإنسانية وبالمسؤولية» ؛ فالنساء شقائق الرجال» ، والقاعدة في القرآن هي «المساواة الكاملة بين المرأة والرجل باستثناءات محدودة حددها الله بشكل صريح» . بل يشير البيان إلى أن «تلك الاستثناءات لا تعني أن المرأة في مكانة أدنى وإنما هي استثناءات تحترم حقيقة الاختلاف العضوي بين الرجال والنساء وما يترتب عليه من أولويات الوظائف الموكولة لكل منهما في الأسرة والمجتمع» . ووفقاً للبيان ، فإن الحياة الأسرية تبنى «على حرية اختيار كل طرف لشريك حياته دون ضغط أو إكراه أو وصاية» . وتقوم الأسرة على «المسؤولية المشتركة وتبادل الرأي والحب والمودة مع تقرير القوامة للرجل . والقوامة لا تنال من اكتمال شخصية المرأة وحقها في المساواة» . ورعاية الأسرة هي أولى المهمات الرئيسية للمرأة ؛ لأن أحدا غيرها لا يستطيع أن يقوم مقامها فيها . والمرأة لها- مثل الرجل- مسؤولية إزاء المجتمع تعتمد على ما تملكه من وقت وجهد مثلما تعتمد على حاجات المجتمع . ومن المهم الإشارة إلى أن القبول بالفارق بين الرجل والمرأة وتوزيع المسؤولية الأسرية في ضوء ذلك الفارق يأتي في سياق الفهم القرآني بشأن المساواة المطلقة لا في إطار مفهوم للاختلاف تستتبعه دونية .

ولأن ذلك الإصرار القرآني على المساواة يتم انتهاكه لا احترامه في الممارسة ، فإنه يعطي لموقف الإسلاميين الجدد طابعاً تقدمياً . وهم يعترفون بأن النهوض بالمرأة مؤخراً قد تراجع في بعض المجالات بل وتم النكوص عنه في غيرها ، عبر قراءة مغلوطة للعناصر المحورية في الصورة القرآنية لدور المرأة في المجتمع الإسلامي . وهم يهدفون بشكل واع إلى دفع تلك التوجهات السلبية في الاتجاه المعاكس ، والوصول إلى أعلى درجات النهوض الممكنة في إطار ما رسمه القرآن . ومن هنا يقف الإسلاميون الجدد بقوة ضد الميل إلى المبالغة في التركيز على الاختلاف بين المرأة والرجل والتعميمات الخاطئة في ذلك الشأن ، كما يقفون ضد فهم ذلك الاختلاف على نحو يحط من شأن المرأة . وهم -أيضاً- يعارضون الميل نحو التأكيد على حقوق الرجال وغض الطرف عن وفائهم بمسئولياتهم التي تبرر حصولهم على تلك الحقوق .

ويأتي تركيز الإسلاميين الجدد على المساواة إنسانياً وروحياً متناقضا مع أفكار المتطرفين بشأن دونية المرأة وإخضاعها للرجل . وهو يتناقض -أيضاً- مع الأفكار التقليدية والشعبية التي تقيد النساء وتحرمهن من حقوقهن بل وتشجع على استباحة أجسادهن .

ولعل الأكثر مغزى في أدبيات الإسلاميين الجدد عن المرأة هو تلك الطاقة المعنوية التي يتم شحذها للوقوف في وجه ثقافة بأكملها ذات طابع ذكوري تمنح الرجل هيمنة مطلقة. ومن هنا يؤكد الإسلاميون الجدد في معرض أفكارهم عن النهوض بالمرأة على الوسطية؛ فهم ليسوا في حاجة إلى استدعاء النماذج الغربية، وإنما يكتبون كامتداد لتيار الوسطية حضارياً. ويلجأون إلى التراث في تناولهم لسوء الفهم الذي يتعلق بالمرأة في عصرهم. إلا أن هدفهم مستقل ويتسم بالطموح؛ فهم لا يقنعون أبداً بمجرد محاكاة اجتهاد السابقين ممن ينتمون إلى تيار الوسطية بمن فيهم العلماء الثقات. ولا هم يقفون عند مجرد الاستجابة إلى التحدي القادم من خصومهم المتطرفين، حيث يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك فيقدمون رؤى بديلة وواضحة. باختصار، فقد آل الإسلاميون الجدد على أنفسهم أن يذهبوا إلى ما هو أبعد من مجرد تكرار الصياغات الموروثة أو انتقاد العادات والممارسات الخاطئة وحدها؛ فهدفهم هو إنتاج فقه جديد للمجتمع يغير الطريق بشأن قضايا المرأة في المجالين العام والخاص على أساس صلب نابع من القرآن والسنة كما ينبغي فهمهما. وهم يفعلون ذلك في إطار اعتراف صريح بالتقدم الذي أحرزته المرأة في بلدان أخرى خصوصاً في الغرب في القرون الأخيرة. ورغم عدم اعتراضهم على تلك النماذج الغربية للتقدم- كوسيلة تذكر المسلمين بالقصور وكحافز نحو الإصلاح- إلا أنهم لا يقبلون التقليد الأعمى لتلك النماذج سواء في النظرية أو الممارسة. وهم يذكرون قراءهم بالمكاسب التاريخية التي حققتها المرأة في القرون الأولى للإسلام؛ للتأكيد على فساد المقولة التي تزعم أن الإسلام عاجز عن تقديم الإطار الاجتماعي المناسب لمثل ذلك التحدي(١٣).

والجهود الإسلاميين الجدد لتصحيح الأفكار السائدة بشأن دور المرأة بعد شخصي قوي ناقشوه علناً؛ فهم لم يترددوا في الحديث علناً عن تأييدهم للدور الاجتماعي القوي لأخواتهم وزوجاتهم وبناتهم. ففي أكثر من مناسبة، اعترف كمال أبو المجد بتأثير زوجته على فكره ولفت الانتباه إلى دورها الاجتماعي، وفي حديث تليفزيوني تناول فيه قوانين الأحوال الشخصية الجديدة، ذكر أبو المجد أن زوجته قالت له مشجعة: «إن ذلك أمر ينبغي أن يدعمه المصريون من أجل مصلحة بناتهم». وبالروح نفسها عبر القرضاوي غير مرة عن فخره بالإنجازات العلمية والمهنية لبناته؛ فحين سئل عن أبنائه في مقابلة معه في ١٩٩٨ بدأ إجابته بالقول إن تعليم الأولاد والبنات

واجب ديني ، وهاجم بقوة الأفكار المتطرفة التي تدعو لحرمان المرأة من التعليم ، وذكر نظام طالبان في أفغانستان باعتباره الصورة الأكثر سوءاً لما يهدف له المتطرفون . وقال إن معاملة المرأة في أفغانستان إنما تعكس فهماً سيئاً للإسلام «لا بد من رفضه» . وأضاف أن نظام طالبان «منع النساء من العمل وحبسهن في البيوت بما في ذلك آلاف الأرامل اللاتي فقدن أزواجهن في الحرب وكن في حاجة للعمل لتربية أبنائهن» . ثم انتقل القرضاوي إلى حياته الشخصية فذكر بفخر أن لديه أربع بنات حصلت أولاهن على درجة الدكتوراه في الفيزياء النووية ، وسافرت في منحة دراسية لمدة عام إلى الولايات المتحدة ، والثانية حاصلة على الدكتوراه في الكيمياء . وفي حين تعد الثالثة لنيل درجة الدكتوراه في الهندسة ، فإن الرابعة تعد لنيل الدرجة نفسها في الهندسة الوراثية . ثم أضاف القرضاوي : «ولي أيضاً ثلاثة أبناء «أولهم حاصل على درجة الدكتوراه في الهندسة ، والثاني يعد لنيل درجة الماجستير في الشريعة ، بينما يعمل الثالث مهندساً في قطر» . وللتأكيد على دعمه لحق بناته وغيرهن من المسلمات ، أنهى القرضاوي حديثه قائلاً إنه حين كانت بناته يدرسن في الجامعة تقدم رجل لطلب الزواج من إحداهن وألمح إلى أنه لا يريدها أن تعمل بعد الزواج . «وقد ناقشت ابنتي في العرض فقالت أنها تريد أن تعمل فرفضت الزيجة» (١٤) .

وقد أدى استعداد الإسلاميين الجدد لتحدي المتطرفين علناً بشأن مواقفهم من المرأة إلى تعرضهم لتهديدات خطيرة من جماعات العنف .

فقد تعرض الغزالي للانتقادات الأكثر شراسة بما في ذلك اتهامه بالردة بسبب أفكاره المتعلقة بدور المرأة . ورغم أن كل الإسلاميين الجدد قدموا إسهامات مهمة في المعركة ضد الرؤى المتطرفة ، إلا أن الغزالي كان فعلاً صاحب النبرة الأكثر تحدياً في إدانتها للرؤى المشوهة للإسلام والتي يسعى من خلالها المتطرفون لتقييد المرأة وتقليص حقوقها . وقد رفض الغزالي التراجع في وجه ذلك الهجوم الشرس على كتابه «السنة النبوية» بل استخدم المنهج الفقهي نفسه الذي استخدمه في ذلك الكتاب ليشرح القضية بشكل أكثر إسهاباً في كتابه «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة» ، والذي نشر بعد ثلاث سنوات من كتابه الأول أي في ١٩٩٤ . وقد مثلت دراسات الغزالي المهمة النواة للدراسات الإسلامية المعاصرة والجادة بشأن المرأة وعلاقات الأسرة من وجهة نظر الوسطية الإسلامية . وتذهب كتابات الإسلاميين

الجدد في الواقع إلى ما هو أبعد بكثير من أي شئ أنتجه جيل محمد عبده أو البنا .

وقد قاد الغزالي بنفسه الطريق نحو نشر نتائج تلك الدراسات على أوسع نطاق . و صار على الذين يسعون إلى غطاء إسلامي من أجل قصر دور المرأة على المجال الخاص أن يواجهوا الغزالي وهجومه الذي كان ينطوي على العلم والغضب في آن واحد . وقد أضفي الغزالي بانتظام على الفكر الجديد بشأن المرأة وجهاً إنسانياً ، وسهل النفاذ إليه من خلال كتاباته للجمهور وخطبه العامة . وكان يصر بشكل صارم على أن الإسلام الصحيح منح المرأة دوراً نشيطاً في الحياة العامة ؛ ففي مناقشته لدور السيدة عائشة زوجة الرسول في كتاب السنة ، أكد الغزالي على حبها لا فقط للأدب والفنون ، وإنما على مخاطبتها لجماعة المؤمنين عن طريقهما . ولفت الانتباه إلى مكانة السيدة عائشة كحجة في السنة قائلاً إنها أصدرت فتاوى مهمة قبل وفاتها ، وأضاف «ألا ينبغي أن تكون عائشة مثلاً يحتذى للمرأة في كل مكان أم أن علينا أن نأمرهن بالتزام البيوت بلا أدب ولا شعر ولا شئ على الإطلاق»(١٥) . وفي كتاباته للعامة على وجه التحديد كثيراً ما كان الغزالي يؤكد على رؤيته عبر السؤال المهم «هل تملك المجتمعات المتخلفة في العالم العربي الإسلامي رفاهية تجاهل نصف مواردها البشرية الثمينة؟»(١٦) .

ويواجه الغزالي بشكل مباشر أطروحات المتطرفين والتقليديين ، وكلاهما يعتمد على الحديث للوصول إلى نتيجة مؤداها أن النساء أدنى درجة من الرجال في العقل والدين ، وأنهن لسن مؤهلات للحكم . ويستخدم أصحاب ذلك المنطق المغلوط- لدعم موقفهم- قصة ملكة الفرس التي علق الرسول على حالتها على نحو سلبي . إلا أن الغزالي يوضح أن ذلك النقد لملكة الفرس قد تم تعميمه بلا مبرر من جانب المتطرفين والتقليديين ليشمل كل النساء فيما يتعلق بمواقع القيادة . وبازدراء لا يخفيه لتلك الآراء ، يصر الغزالي على أن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : «لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» لابد أنه يقرأ ويفهم في سياقه(١٧) ؛ فلا يجوز اقتطاع كلمات النبي من النسيج التاريخي لحياة المسلمين ولا فصله عن سياق النصوص المقدسة . فملكة الفرس جاءت للحكم في وقت كانت فيه الإمبراطورية الفارسية على وشك الوقوع في يد الحكم الإسلامي ، وكانت تحكم بلاد فارس وقتها ملكية مستبدة لا تعرف الشورى وتعتمد بدلاً منها على أسرة مالكة منحلة وفاسدة ، وكانت لدى الفرس بعد هزيمتهم الساحقة أمام الرومان الفرصة لإصلاح أحوالهم لكنهم ولوا عليهم

فتاة لا تدري من أمرها شيئاً ، فأدى ذلك إلى انهيار الإمبراطورية . ويقول الغزالي إن «حديث الرسول كان وصفاً للأوضاع كلها»[١٨] . ويضيف الغزالي «ولو أن الأمر في فارس شورى وكانت المرأة المالكة تشبه جولدا مائير اليهودية التي حكمت في إسرائيل لكان هناك قول آخر بشأن الأوضاع القائمة» . ويحدد الغزالي بوضوح أن الأكثر كفاءة في معالجة أمور الشعب- رجلاً كان أو امرأة- هو الأولى بتولي القيادة . ويذكر قراءه بأن الرسول كان قد ذكر -أيضاً- قصة ملكة سبأ التي جاءت في القرآن «والتي قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها» . ومن ثم فإنه لا يجوز تعميم معنى حديث الرسول المتعلق بملكة الفرس ؛ لأنه «يستحيل أن يرسي حكماً في حديث يناقض ما نزل عليه من وحي» [١٩] .

وإذا كان يجوز للمرأة أن تتولى القيادة السياسية في مجتمعها ، تصبح كل أبواب العمل العام مفتوحة أمامها . وباسم «الدين الصحيح» يتحدى الغزالي التقاليد الموروثة «التي تحبس المرأة وتحرمها من حقوقها وواجباتها . فإذا كان هناك مئة ألف طبيب أو مئة ألف مدرس «فلا بأس أن يكون نصف هذا العدد من النساء» . وكان الغزالي يذكر قراء عموده الأسبوعي في صحيفة الشعب بإسهامات مهمة قدمتها عشرات النساء لمجتمعاتهن . ولم يذكر فقط جولدا مائير وإنما ذكر -أيضاً- الملكة فكتوريا ، وأنديرا غاندي ، ومارجريت تاتشر[٢٠] .

ولم تقتصر صراحة الغزالي على معاركه داخل مصر وحدها ؛ إذ لم يتردد في عرض رؤيته بصراحة في أكثر النقاشات جدلية حول دور المرأة في الدوائر الإسلامية عبر الحدود . ففي الخمسينيات كان الغزالي قد لجأ إلى السعودية للهرب من اليد القمعية الثقيلة لنظام عبد الناصر . إلا أن امتنانه للسعوديين لم يمتد ليشمل دعم قيودهم سيئة السمعة التي فرضوها على المرأة بدعم من علماء الدين السعوديين . وقد هاجم الغزالي علماء الدين السعوديين صراحة ، واتهمهم بأنهم يخلطون بين العادات الموروثة والرجعية لشبه الجزيرة العربية وبين الإسلام ودعوته ، ثم يسعون بصلف إلى فرض فكرهم المحدود على الآخرين . ومرة أخرى يفضح الغزالي منهج الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والعجز عن فهم الحديث في علاقته بالقرآن . وقد أثبت الغزالي أن ارتداء النقاب إنما يأتي من تقاليد الجزيرة العربية ولا أساس له في الإسلام . وقد راجع الغزالي الدراسات التي كتبها الخليجيون وبالذات في السعودية في شأن وجوب النقاب ورفضها كلها واعتبرها غير مقنعة . فقد ذكر أحد الكتاب الخليجيين على

سبيل المثال أن الإسلام يحرم الزنا وأن كشف الوجه يفتح الباب أمام تلك الكبيرة، فرد الغزالي صراحة بأن الإسلام أوجب كشف الوجه في الحج وفي الصلاة الأمر الذي ينفي ذلك المنطق عملياً، وعلق على أولئك الذين يطالبون المرأة بغطاء الوجه بأن الرسول رأى الوجوه السافرة في المساجد والأسواق وما روي عنه قط أنه أمر بتغطيتها. وسأل أنصار النقاب عما إذا كانوا أكثر غيرة على الدين من رسول الله. وأشار الغزالي إلى الآية القرآنية التي تطالب الرجل والمرأة بغض البصر وتساءل إذا كانت الوجوه مغطاة فعم يغض المؤمنون أبصارهم إذن؟

وقد ثنى كمال أبو المجد على ما جاء به الغزالي من أنه لا يوجد سند مقنع للنقاب لا في النص ولا في الفقه، وأنه مجرد عادة رجعية عاشت في دول الخليج[٢١]. وكانت معركة النقاب تلك هي حجر الزاوية في معركة أكبر خاضها الإسلاميون الجدد ضد الإسلام التقليدي الذي كسب أرضية مهمة في مصر نتيجة لعمل عدد كبير من المصريين في الخليج. وفي قضية الحجاب لم تكن لدى الإسلاميين الجدد كمدرسة نفس درجة الإجماع التي كانت لديهم بشأن النقاب. والحجاب بالطبع أقل تقييدا للمرأة من النقاب، وهو أكثر مرونة في التكيف مع طرق الحياة الحديثة والعمل المهني. وقد فضل بعض الإسلاميين الجدد مثل الغزالي والقرضاوي وطارق البشري وفهمي هويدي الحجاب بل واعتبروه واجباً دينيا، بينما بدا آخرون مثل كمال أبو المجد وسليم العوا وكأنهم لا يعطون للقضية الدرجة نفسها من الأهمية. لكن حتى أولئك الإسلاميون الجدد الذين كانوا مع وجوب الحجاب مثل هويدي فإنهم كتبوا يقولون إنه لا يحتل أولوية كبيرة، فقد أكد هويدي أن «مسألة الحجاب هي من الفروع لا من الأصول والجذور» فهي ليست واجبا دينياً في مقام الصلاة والصوم على سبيل المثال. لذلك حين حرمت الفتيات من التعليم في فرنسا إذا ارتدين الحجاب رأي هويدي أن عليهن خلعه لأن تعليمهن له الأولوية على ما يرتدون[٢٢]. وبالروح نفسها نعى الغزالي كل ذلك الاهتمام بملبس المرأة قائلاً: «أنني أقل اهتماماً بالحجاب الذي يغطي الوجه بالمقارنة بذلك الذي يحجب العقل»[٢٣].

وحين خرجت النساء السعوديات في مظاهرات في خريف ١٩٩٠ احتجاجاً على حرمان المرأة في السعودية من قيادة السيارات، انطلق الغزالي فوراً مدافعاً عن المتظاهرات قائلاً: «أقرأ بقلب ثقيل الأنباء عن تظاهر النساء في الرياض مطالبات بحقهن في قيادة سيارة». وأعرب عن حيرته من الموقف السعودي قائلاً إن السيارات

وسائل جديدة للمواصلات حلت محل الجواد والبعير . . . التي كانت تستخدم في أزمان سابقة . وفي حدود علمي فإن تلك الوسائل القديمة كان يستخدمها الجميع نساء ورجالا» . وبغضب لم ينكره ، أضاف الغزالي : «أعلم أن هناك بعض منحرفي الفكر ممن يفتون بأنه حرام على المرأة أن تقود سيارة أو طائرة مثلما هو محرم عليها أن تلعب أي دور قيادي في منزلها أو في المجتمع» . واعتبر الغزالي تلك الرؤى غير مقبولة ، وحذر من تأثيرها السلبي على المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث . وقال الغزالي : «إن المرأة المسلمة تقرأ في الصحف وتشاهد في التليفزيون كيف ارتقت المرأة حول العالم إلى مواقع مهمة في مجالات العلم المختلفة ، وكيف أظهرت المرأة مستوى رفيعاً من المهنية في مجالات متعددة واستحقت الاحترام والتقدير فيها جميعاً ، وكيف أن المرأة وصلت الفضاء وقادت الشعوب ورأست الحكومات ، ماذا سيكون الأثر إذا ما قلنا لتلك المرأة المسلمة إن الإسلام يحرمها من دور منتج في المجتمع؟ إن محصلة ذلك ستكون مسؤوليتنا نحن لا مسؤولية الإسلام لأن هذا ليس من الإسلام في شئ» [٢٤] .

ولم يكن الغزالي وحده في تلك المعركة . ففي مقاله الأسبوعي ، نقل محمد سليم العوا -أيضاً- تحت عنوان «الحاجة إلى فقه جديد» فكر الإسلاميين الجدد إلى جمهور أوسع . ولأنه فقيه قانوني معروف ، فإنه ليس مستغرباً أن تجعل مقالات العوا أفكار الإسلاميين الجدد أكثر انتشاراً فضلاً عن تعميقها للأفكار نفسها . ويجوب العوا بصبر بين الأحاديث التي يستخدمها المتطرفون والتقليديون للحط من شأن المرأة . ثم يضع يده على الأحاديث ضعيفة السند ويضعها جانباً . ولكن الأهم أنه يتحدى التفسير السائد للأحاديث المؤكدة والتي يتم إساءة تفسيرها لوضع قيود على المرأة لم تكن أبداً مقصودة في النص ذاته . ويشرح العوا على سبيل المثال أن الحديث الصحيح القائل بأن النساء «ناقصات عقل ودين» يشير إلى أمور بعينها بالغة المحدودية ، ترتبط بشهادة المرأة القانونية وعدم أدائها الصلاة أثناء الحيض . وهي أمور لم يكن المقصود بها أبداً أن يتم تحويلها إلى أمور جوهرية ثم تعميمها لتعني إخضاع المرأة على الدوام [٢٥] . ويقرر العوا أن الجهد الأساسي لفهم دور المرأة ينبغي أن ينصب على الأسس التي جاءت في آيات القرآن التي تؤكد على المساواة بين المرأة والرجل لا على تلك النقاط التي تركز على الاختلاف فيما بينهما [٢٦] . فالمرأة والرجل خلقا من نفس واحدة وهما يحميان بعضهما البعض ويشتركان في واجب

إقامة العدل والتصدي للشر . ثم يخلص العوا إلى أنه لما كان ذلك هو الجوهر في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة ، «يصبح على من يريد التأكيد على عدم المساواة بأن يأتي لنا بأدلة قوية للغاية»(٢٧) .

إن مثل تلك الجهود المؤثرة لمواجهة تشويه السنة من جانب المتطرفين بشأن قضايا رئيسية تتعلق ببناء المجتمع وخاصة دور المرأة فيه ،إنما تكشف عن أهمية المشروع الاجتهادي للإسلاميين الجدد . ويوازي ذلك التأكيد على الفهم الوسطي للسنة دراساتٌ متعددة تركز الانتباه -أيضاً- على كيفية فهم القرآن وعلى سوء استخدام آياته .

كيف نقرأ القرآن؟

كان تكرار طبع كتاب الغزالي المثير للجدل «السنة النبوية» مجرد رمز لاتساع الجمهور الذي استجاب لذلك المنهج التصحيحي الذي تبناه الوسطيون الإسلاميون . ويتعرض فهم القرآن -أيضاً- للتشويه من جانب المتطرفين والتقليديين على السواء ، وقد واجه الإسلاميون الجدد ذلك عبر التأكيد على استراتيجيات تفسير القرآن نفسه . ومرة أخرى كان الغزالي في المقدمة بدعم وتأييد مدرسة الإسلاميين الجدد .

وقد بدت من كتاب السنة بعض الخطوط العريضة التي سوف تظهر لاحقاً في كتابات الغزالي عن القرآن . فبينما ركز الغزالي في ذلك الكتاب على إنقاذ السنة من سوء فهم المتطرفين ، كانت الأمثلة التي عرضها تلقي الضوء بالضرورة على إساءة قراءة القرآن أيضاً . وأشار الغزالي وقتها إلى أن أسوأ تشويه لمعاني القرآن من جانب شيوخ التطرف إنما جاء في إطار دعمهم لرؤى متخلفة إزاء المرأة ؛ «فأنصاف المتعلمين» من هؤلاء ، على حد تعبير الغزالي ، أساءوا بانتظام تفسير الآية التي تصف الرجال بأنهم «قوامون على النساء» ، وزعموا أن الآية تعني أن المرأة لا تستطيع بل ولا يجب أن تلعب دوراً في دعم مجتمعها والدفاع عنه كقائدة ؛ لأن الله قد احتفظ بتلك الوظيفة للرجال . وبصبر نفد ، علق الغزالي قائلاً إن هؤلاء قد تجاهلوا قراءة الآية كلها ومن ثم خرجوا بتفسير «غير مقبول على الإطلاق» . فإذا أكملت قراءة الآية فإنك ستجدها تتعلق بالرجل في بيته . وأوضح الغزالي أن ذلك التعريف لا يجوز أن ينسحب على دور المرأة في المجتمع ذاكراً أن خليفة المسلمين عمر بن الخطاب ولى امرأة «قضاء الحسبة في سوق المدينة وكانت سلطتها مطلقة على أهل السوق رجالاً

ونساء تحل الحلال وتحرم الحرام»[٢٨] . وقد جاء كتاب الغزالي «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة» الذي صدر في ١٩٩٤ ليضيف إلى الأمثلة الكثيرة التي تثبت أن القيود غير المقبولة على المرأة من جانب المتطرفين والتقليديين تعتمد على ما لا يمكن وصفه إلا بأنه جهل متحيز ومقصود بالقرآن . ففي تلك الدراسة تناول الغزالي بشكل مباشر الآية التي تسمح للرجل بضرب المرأة والتي تستخدم عادة لتأكيد الزعم القائل بأن القرآن منح للرجل هيمنة على المرأة[٢٩] . وقد أصر الغزالي أولاً على أنه ينبغي أن تقرأ الآية كاملة وبعناية . وأشار إلى أن ضرب المرأة وصف كملجأ أخير ، وتم السماح به في ظرف محدد وعلى وجه الدقة . أما الظرف فهو انعدام الإخلاص وظهور بوادر النشوز ، أي الاستعلاء عن طاعة زوجها مثل السماح لرجل غريب يكرهه بدخول بيت الزوجية ضد رغبة الزوج «مع ما في ذلك من شبهات تزلزل العلاقة الزوجية» . وأشار الغزالي أنه لم يجد في الشريعة إلا تلك الحالتين اللتين يسمح فيهما بضرب المرأة . ثم يذكر قارئه بأن تلك الآية الوحيدة حثت الرجال على التعامل مع ذلك السلوك من جانب زوجاتهن أولا عبر النصح والتحذير ، ثم عبر هجرهن في المضاجع . ولا يحق للرجل أن يضرب زوجته إلا حين تفشل تلك المحاولات . ولكن حتى في تلك الحالة الأخيرة ، يشير الغزالي إلى أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك التأديب البدني يكون بالسواك فلا يكون ضرباً مبرحا ، ولا يكون على الوجه ، ولا يصحبه استخدام عبارات مهينة[٣٠] .

وقد سعى المفسرون التقليديون والمتطرفون إلى تجنب كل تلك القيود المتعلقة بتلك الآية المثيرة للجدل . وفي ذلك وجدوا ضالتهم في حديث صحيح السند يقول فيه الرسول : «لا يسأل الرجل فيم ضرب امرأته» . وبشجاعة مذهلة يتحدى الغزالي بشكل مباشر الحكم بصحة الحديث قائلا صراحة أن متنه «مخالف لنصوص الكتاب ومخالف لأحاديث أخرى كثيرة . وعدوان الرجل على المرأة كعدوان المرأة على الرجل مرفوض عقلاً ونقلاً وعدلاً ولا أدري كيف قيل هذا الكلام ونسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم» . وقد بنى الغزالي قراءاته الواثقة للأدلة على القاعدة العامة في القرآن -والتي ذكر بها قارئه- ومؤداها أن الإنسان يحاسب على كل صغيرة وكبيرة من أفعاله في قوله تعالى : «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» . ويقول : «فهل الزوجة وحدها هي التي تخرج عن هذه القاعدة فلا يسأل الرجل فيم ضربها؟ له أن يضربها لأمر ما في نفسه أو لرغبة عارضة في الاعتداء ؟ فأين قوله

تعالى : «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» وقوله : «فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف» ، وأين قوله عليه الصلاة والسلام : «استوصوا بالنساء خيراً فإنهن عوان عندكم ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك»[٣١] . بمثل تلك الأسئلة القوية ، يوضح الغزالي أن مثل ذلك التشويه لمعاني القرآن الذي يقف عقبة في وجه النهوض بالمرأة غير مقبول .

وقد وصلت معركة الغزالي من أجل التأكيد على القراءة الوسطية للقرآن وحماية ذلك التفسير الوسطي من التشويه إلى أعلى مراحلها بصدور كتابه نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم» عام ١٩٩٥ . ويقول الغزالي في مقدمة كتابه الأخير «لقد صحبت القرآن منذ طفولتي وحفظته في سن العاشرة . وما زلت أقرؤه وأنا في العقد الثامن من العمر . وبدا لي أن ما أقبس من معانيه قليل وأن وعيي لا يتجاوز المعاني القريبة والجمل المرددة»[٣٢] .

إن روح التواضع الواضحة في تلك الكلمات هي إحدى السمات الأساسية لمدرسة الإسلاميين الجدد عموماً ؛ فالغزالي والآخرون لا يوجد لديهم اليقين الزاعق الذي يتسم به المتشددون ؛ فهم يدركون أن ما يمكن استخلاصه من القرآن لتنظيم الحياة على نحو إسلامي لا يأتي إلا «بجهد عقلي ضخم» على حد تعبير كمال أبو المجد[٣٣] . وهم يدركون بوضوح مخاطر الشمولية الدينية التي تنطوي عليها الدعاوي الدينية المطلقة . ومن ثم فإن دراساتهم لاستكشاف كيفية قراءة القرآن لا تحوي أي إدعاء بأنها الكلمة الأخيرة . وهم لا يقدمون قراءتهم لتحل محل كل القراءات الأخرى أو لتغلق بعدها أبواب الاجتهاد ، وإنما هم يجمعون بين التزامهم القوي بالسعي نحو فهم أكبر وبين إدراكهم بأنهم في النهاية «مستكشفون قاصرون» . وكما قال الغزالي فهو يستخدم «قدراته المحدودة» ويسعى لاستكشاف ما قد «يحدو أولي الألباب إلى بذل المزيد في خدمة القرآن وإماطة اللثام عن روائعه وبدائعه»[٣٤] .

والغزالي كان يعلم أن آراءه عن تفسير القرآن سوف تقابل بالاحتجاج خصوصاً أنه طبقها فيما يخص قضايا المرأة . ولكنه كان يعلم -أيضاً- أن القرون الأخيرة قد شهدت ترديا في فهم حقوق المرأة ومسؤولياتها في العالم الإسلامي ، وكان يصر على وقف ذلك التردي . ففي نهاية القرن العشرين ، وصل عدد المسلمين في العالم إلى أكثر من البليون ، وحين واجه الغزالي سيلاً من الاتهامات رفض فقدان ٥٠٠ مليون امرأة من كرامتهن»[٣٥] .

وفي كتابه عن القرآن، قال الغزالي إن أحد الأسباب الرئيسية لسوء الفهم المعاصر لرسالة الإسلام تتمثل في انتزاع الآيات بل أجزاء من الآيات من السور التي جاءت فيها. فالمتطرفون تحديداً يركزون على الجزئيات فيقدمون قراءات مضللة وأحياناً ضارة. ومن أجل مواجهة ذلك التشويه دعا الغزالي إلى القراءة الموضوعية للقرآن. فمن المهم قراءة السورة كوحدة واحدة ثم فهم معانيها في سياق السور الأخرى أيضاً، وهو ما ينتج عنه فهم المعاني في إطار المقاصد العليا والقيم الرئيسة التي جاءت من عند الله إلى الإنسانية.

وقد اتضح منهج الغزالي حين تعامل مع سورة النساء، مقدماً تفسيراً جديداً ومهما يستحيل تجاهله في أي تعامل مستقبلي مع دور المرأة في المجتمع الإسلامي.

فحين يتم تناول السورة كوحدة واحدة لا كمجموعة من الآيات يتضح أنها تتناول العلاقات الاجتماعية الإنسانية وليس قضايا المرأة فقط. ويأتي سوء الفهم للسورة بالأساس حين يتم فصل الآيات الخاصة بالمرأة عن ذلك السياق العام للسورة. ويقول الغزالي: «وقد رأيت أن موضوع السورة عام يتناول المجتمع كله وأحوال الطوائف العديدة التي يتكون منها، فحديث النساء جزء من كل»(٣٦). أي أن السورة تقدم دور المرأة في السياق الأوسع المتعلق بعالمها الاجتماعي الذي تتحرك فيه كفرد في أسرتها أو كجزء من المجتمع الأوسع. ويقدم الغزالي تلك الصورة القرآنية لكل تلك الأدوار التي تشترك فيها النساء مع الرجال. فالبشرية مدعوة للقيام بمهام كبرى على الأرض، فهل من الممكن أن يحدث ذلك من خلال نصف المواهب الإنسانية فقط؟

ويفصل سليم العوا بشكل فاعل فيما توصل إليه الغزالي بشأن كيفية قراءة القرآن وتفسيره. وبأسلوبه الذي يسهل وصوله للعامة من الناس، قدم العوا مراجعة متأنية لثلاث آيات عادة ما يشير إليها المتطرفون والتقليديون لتمييز الرجل على المرأة وحرمان النساء من حقوقهن المتساوية في المشاركة في الحياة العامة.

أما الآية الأولى التي يذكرها المتطرفون فهي التي تقول ... «وللرجال عليهن درجة»(٣٧)، ويشير العوا إلى أن تلك الآية يتم قراءتها باعتبارها تعني التفوق عموماً للرجل على المرأة، ويقول صراحة إن الآية لا تعني ذلك. ويشرح أن تلك الآية التي يتم ذكرها بمعزل عن غيرها جاءت في سورة البقرة كجزء من معالجة مسألة الطلاق التي انطوت على أحكام تفصيلية لكل من الرجال والنساء، وأن الآية المذكورة مرتبطة بعقد الزواج. ويؤكد العوا على أنه لا يجوز بالنسبة لآية تتناول بشكل محدد

جوانب تتعلق بقضية معقدة من قضايا المجال الخاص أن يتم تعميمها على المجال العام ؛ لأن من شأن ذلك الافتئات على معنى الآية . ويخلص من ذلك إلى أنه لا يمكن عقلاً أن تستخدم تلك الآية لحرمان المرأة من المشاركة في العمل العام [٣٨] . أما الآية الثانية والتي ربما يساء قراءتها بدرجة أكبر من الأولى فهي من سورة النساء «الرجال قوامون على النساء» [٣٩] . هنا يتبع العوا أطروحة الغزالي ويقول إن تلك الآية لا يمكن أن تستخدم دليلاً ، فهي لا تعني وجوب حرمان المرأة من المشاركة في الحياة العامة أو المناصب الكبرى التي يؤهلها لها تعليمها وقدراتها [٤٠] . أما الآية الثالثة التي يستخدمها أولئك الذين يبحثون على مبرر قرآني لاستبعاد المرأة من حياة المجتمع ، فهي الآية التي تقول : «وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» [٤١] . ويقول العوا أن الآية تتحدث صراحة ودون أي لبس إلى نساء الرسول وحدهن بما لهن من مسؤوليات خاصة ؛ فالآية السابقة مباشرة على تلك الآية تقول صراحة «لستن كأحد من النساء» ، ومن ثم ليس مقبولاً أن تستخدم آية موجهة إلى نساء النبي وحدهن كمبرر لوضع قيود على كل النساء .

وبعد تناول تلك الآيات التي تستخدم عادة لحرمان المرأة من القيام بدور عام ، يذكر العوا القارئ بأن هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن أسس المساواة بين المرأة والرجل في الخلق والحقوق والواجبات ، ويؤكد أن السنة ككل تؤكد ما جاء في القرآن . وهو المعنى الواضح في الأحاديث التي يخلص منها العوا للقول بأن المرأة مساوية للرجل في العمل العام ولا يجوز استبعادها منه ، إلا للأسباب نفسها التي يستبعد من أجلها الرجل أو يمنع بسببها من ممارسة العمل العام [٤٢] .

إن تعاطي الإسلاميين الجدد مع أفكار المتشددين والتقليديين بشأن القضايا المتعلقة بدور المرأة في المجتمع الإسلامي إنما تمثل معركة أساسية في إطار الأزمة الفكرية الأكبر ؛ فالمعركة الأكبر هي تلك الدائرة بين إستراتيجية الإسلاميين الجدد للتفسير القائمة على العقل والوسطية ، وبين حرفية النص الجامدة التي يتبناها المفكرون المتطرفون الذين ألهموا جماعات العنف ، فضلاً عن أولئك الأكثر رجعية بين التقليديين . وقد وصف كمال أبو المجد الذين يتمسكون بحرفية النص بأن لهم مبدأ واحداً وهو إعلان تأييدهم للنص واستعدادهم لتطبيقه فوراً ودون شروط . فهم يرون المسألة وكأنها موقف واضح إما قبول النص وإما رفضه . ولم يفضح الإسلاميون الجدد فقط كيف يتم إساءة قراءة النص أو أجزاء منه ونزعه من سياقه ، وإنما حذروا

من تلك النزعة الشمولية لنلك الموقف المطلق والجامد، إذ يشرح أبو المجد أن ذلك الفهم في التعامل مع النص لدى المتطرفين عادة ما يترجم إلى ضرورة وجوب طاعة الأمير وفهمه الخاص للنص[٤٣].

والإسلاميون الجدد يقولون صراحة إن هذا ليس من الإسلام في شيء؛ فرسالة الله إلى البشرية تعتمد على استخدام العقل كما تشير طبيعة النص ذاته. وتولى يوسف القرضاوي شرح السبب الذي يجعل الطبيعة اللغوية للرسالة القرآنية تتطلب تفسيرا يعتمد على العقل لا التطبيق الآلي للنصوص «فقد أراد الله أن تكون بعض أحكامه واضحة وبعضها الآخر مسكوت عنه» والمعنى الضمني لا يمكن استنباطه إلا عن طريق العقل، بل حتى بالنسبة للنصوص الواضحة، أراد الله لبعضها أن تكون صريحة ولبعضها الآخر أن تظل غامضة حتى تمارس العقول الاجتهاد لاستنباط معانيها. وفي فقرات عدة في كتابه «الصحوة الإسلامية» يلخص القرضاوي جوهر موقف الإسلاميين الجدد المناهض لحرفية النص. «فلو أراد الله لكان قد أعطى الدين كله الص لواضحة نفسها والتي لا تحتاج إلى الاجتهاد. عندئذ يصبح من لا يطيع من غير المؤمنين فزرا. إلا أن الله لم يرد ذلك حتى تصبح طبيعة الدين متسقة مع طبيعة اللغة وطبيعة البشر، وذلك للتيسير على المؤمنين»[٤٤].

ويوجه القرضاوي حديثه إلى كافة فصائل التيار الإسلامي مؤكدا على ضرورة الاجتهاد بادئاً بجوهر العقيدة التي لا يشكك فيها حتى الأكثر تطرفاً. فمصدر الإسلام هو القرآن والسنة. والقرآن مجموعة. نصوص والسنة في أغلبها نصوص أيضاً. وتلك النصوص «يسري عليها ما يسري على أية نصوص لغوية» فيما يتعلق بالفهم والتفسير؛ «فالنص يستخدم الكلمات وهيكل اللغة». وبالنسبة للقرضاوي والإسلاميين الجدد فإن بعض الكلمات «قد يكون لها أكثر من معنى ويجوز فهم بعضها الآخر حرفياً أو بصورة مجازية أو رمزية»[٤٥].

إن الاعتراف الصريح لدى الإسلاميين الجدد بأن النص قد يكون له معنى مسكوت عنه إنما يضع مشروعهم التفسيري وقبولهم بوجود أكثر من تفسير في القلب من جهدهم لبناء المجتمع الإسلامي. «فالمسكوت عنه دائما ما يخلق اختلافا»، كما يقول القرضاوي. ومن خلال رؤية تتناقض مع المطلقات واليقينية التي يتسم بها المتطرفون يقول القرضاوي بوضوح إن الاختلاف «كنز لأنه يعني تعدد الاجتهاد من جانب علماء متعددين مما يثري الفقه»[٤٦].

ولم يكن الجدل حول قضايا المرأة هو الاختلاف الجاد الوحيد الذي بدت فيه تلك الخطوط التي تميز مرونة وعقلانية الإسلاميين الجدد بالمقارنة بالتعسف والجمود الدوجماتي للذين يتبنون حرفية النص . فبالمثل كان الجدل الذي ثار بشأن غير المسلمين ؛ فالإسلام برئ من أية نزعة إقصائية تعرف المجتمع الإسلامي باعتباره مجتمعا يوجد من أجل المسلمين وحدهم . ومع ذلك تثور التساؤلات حول طبيعة دور غير المسلمين . وقد استخدم الإسلاميون الجدد الاجتهاد للدفاع عن أكثر القراءات توسعا في الحقوق وذلك ضد النزعات الإقصائية للمتطرفين .

الموقع الآمن والطبيعي لغير المسلمين:

شرح كمال أبو المجد بوضوح القواعد العامة التي تحدد منهج الإسلاميين الجدد بشأن موقع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي . ويصر على أن نقطة البدء في كل النقاشات لابد وأن تكون التأكيد القرآني الصريح على المساواة بين البشر رغم اختلافاتهم . ويعترف أبو المجد صراحة بالفجوة البائسة بين المبدأ القرآني وبين الواقع عبر التاريخ . ويذكر الأوضاع السائدة في المجتمعات الإسلامية التي عادة ما يميل الميزان فيها نحو سلطة الدولة على حساب حماية الأفراد ، ويتم انتهاك حقوق الفئات الأضعف في المجتمع ، أي غير المسلمين والمرأة .

ويقول أبو المجد إن ذلك يرجع إلى تقصير المسلمين لا إلى قصور في الإسلام نفسه ، «فلا جدال في أن الوضع في البلدان الإسلامية لم يرق أبداً إلى المساواة التي يدعو لها الإسلام . ولكن من ذا الذي يمكنه القول بأن ذلك القصور البشري يقتصر على العالم الإسلامي وحده ، فللأسف يسري ذلك على بلدان أخرى كثيرة تنص دساتيرها بوضوح على مساواة لم يصل إليها مواطنوها أبدا في الواقع العملي ، إذ لا يزالون يعانون من أشكال شتى من التمييز» [٤٧] .

ويرى أبو المجد أن مهمة الأجيال الجديدة في مصر واضحة ، إذ لا ينبغي أن يثبط من همتهم الإنجاز المحدود الذي حققه سابقوهم وعليهم أن يعملوا من أجل إيجاد مؤسسات أكثر فاعلية في تطبيق الرؤية القرآنية في هذا الصدد[٤٨] . وفي مواجهة ذلك التحدي ، يرى الإسلاميون الجدد أن المصريين يملكون مصدرا متميزا يتمثل في تقاليدهم الدينية الثرية والعميقة . ويشير أبو المجد تحديداً إلى الرؤى الدينية المنفتحة والمتسامحة التي تشكلت في بلد يضم الإسلام والمسيحية اللذين أسهم تفاعلهما

تاريخياً في إنتاج الهوية المصرية . فالقيم الأكثر أهمية في الإسلام والمسيحية كالحق والصدق والعدل تداخلت وتقاطعت ليدعم كل منهما الثاني على نحو سهل وطبيعي ، ويقول أبو المجد إن على المصريين أن يستلهموا تلك الحالة المتفردة من أجل مواجهة القوى التي تسعى لبث الفرقة بين المسلمين والمسيحيين ، بما ينتهك تراثهم الحضاري المشترك ويهدد وحدتهم الوطنية[٤٩] .

وقد شارك كل الإسلاميين الجدد بأشكال مهمة في ذلك الجهد المشترك من أجل خلق مشروع وطني جامع يشحذ قوته من تاريخ مصر المتميز الذي شارك فيه المسلمون والأقباط[٥٠] . ويرى الإسلاميون الجدد أن تقاليد تلك الثنائية الدينية لدى المصريين قد خلقت سياقاً تجد فيه روح الإسلام الجامعة والمنفتحة تعبيراً كاملاً عنها ، وهم يقدمون تلك الأطروحة لمواجهة النزعة نحو العلمانية التي تسعى لدفع الدين بعيداً عن الساحة العامة . والتي يقولون إنها تؤدي لنتائج عكسية بسبب تراث مصر في التسامح الديني . ويؤكد بيان الإسلاميين الجدد على أن القيم المحورية للإسلام والتي تقوم عليها الجماعة الوطنية المصرية متجذرة في عقول المسلمين وقلوبهم . ويؤكدون صراحة على أن المسيحيين يؤمنون بتلك القيم نفسها ومن هنا يسهم الإسلام والمسيحية معاً في خلق «الدين الحضاري» الذي يضع الأساس للجماعة الوطنية .

ومن هذا المنطلق ، يرفض الإسلاميون الجدد ميل العلمانيين إلى اعتبار الإفراط في الحماس الديني السبب وراء المشكلات الطائفية . ويشيرون إلى أن انحسار التعليم الديني الصحيح هو الذي تسبب في الصراع الطائفي في العقود الأخيرة من القرن العشرين . والبيان يقول صراحة أن علمنة المجتمع بالمعنى المطلق الذي يعزل الدين عن الحياة لا يمكن أن يكون الحل الصحيح لمشكلة الطائفية في المجتمعات التي تتعدد فيها الأديان . إن العلمانية - «من هذه الزاوية تقتل المريض حتى تخلصه من مرضه» . ووفق البيان ، فإن الحل الإسلامي الصحيح للصراع الطائفي يتطلب أولاً ضمان «حرية العقيدة والعبادة» ، وثانيا الالتزام بمبدأ «حق الأغلبية في الإدارة ، مع احترام الحقوق الكاملة للأقلية» . ويؤكد الإسلاميون الجدد بانتظام على أنه متى تم تعلم قيم الديانتين وتشجيعها على نحو سليم فإن «المشترك الحضاري سوف يؤكد نفسه ويقوي الوحدة الوطنية»[٥١] .

وإزاء الانفجار الدوري للصراع الطائفي الذي ألمّ بمصر مؤخراً يدعو البيان إلى

«الوحدة والإخوة الوطنية» . ويؤكد الإسلاميون الجدد بشكل قاطع أن الجماعة الوطنية القوية تتطلب المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق المدنية والسياسية كمواطنين . ويرون أن الضمانات الدستورية لتلك المساواة تنسخ ماعدا ذلك من أفكار عفا عليها الزمن بشأن طبيعة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، بما في ذلك ما ينتقيه التقليديون والمتطرفون من عصر الرسول . ويدعو البيان المصريين لترجمة مبادئ ذلك المشروع الوطني الحضاري إلى واقع عبر حوار وطني يواجه المشكلات ويعترف بالصعوبات . وفي سلسلة من الدراسات التي نشرت في أواخر الثمانينات وعلى رأسها كتاب القرضاوي «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» ، وكتاب فهمي هويدي «مواطنون لا ذميون» ، وكتاب سليم العوا «الأقباط والإسلام» ، طور الإسلاميون الجدد بشكل واضح المشروع الذي عبر عنه البيان(٥٢) .

وقد أكد السجل المؤسف للعنف المتصاعد بين المسلمين والمسيحيين في الثمانينات والتسعينات على أهمية ذلك الحوار الوطني بين المسلمين والمسيحيين . وكان إصرار الإسلاميين الجدد على ضرورة أن يولي التيار الإسلامي اهتماماً للواقع من حولهم وللنصوص المقدسة معاً يعني أنهم سينخرطون بلا شك في الجهد الوطني لفهم ذلك الصراع الطائفي . ففي فقههم للواقع المعاصر ، أكد الإسلاميون الجدد على ضرورة ألا يغطي انفجار العنف على الجذور التاريخية العميقة للإخاء الذي جمع المصريين مسلمين وأقباطا في تاريخ طويل ومشرف من السماحة . وقد قام طارق البشري على وجه الخصوص بتقديم إسهام معتبر - ويحظى بتقدير واسع النطاق تمثل في تأريخ ثري - يوثق دور الأقباط المصريين كشركاء على قدم المساواة في الكفاح الوطني المصري . ويشرح في عمله أن الحضارة الإسلامية هي نتاج لجهد غير المسلمين -أيضاً- لا المسلمين فقط . بل يؤكد على أن حدود الحضارة الإسلامية لم ترسم على أسس دينية أو عرقية أو إثنية . ولذلك تحديداً يصر الإسلاميون الجدد على أهمية التمييز بين النظام الإسلامي والنظام الديني ؛ فهم يؤكدون على أن المجتمع الإسلامي يقوم على أساس حضاري ، ولغير المسلمين فيه موقع آمن ومشروع . والذاكرة التاريخية للإسلاميين الجدد تتضمن الاعتراف بإسهامات غير المسلمين في أمجاد الحضارة الإسلامية . وبشكل أكثر تحديداً يسعون إلى تذكير المصريين بأن الأقباط لعبوا دوراً محورياً في الحركة الوطنية المصرية الحديثة ، وقدموا أرواح أبنائهم لحركة المقاومة المصرية . ومن ثم يصرون على أن الأقباط أسهموا في تشكيل الهوية المصرية الحديثة

ويشكلون عنصراً لا غنى عنه فيها . وقد تحدث البشري باسم الإسلاميين الجدد معلنا أنه نظراً لدور الجماعات الإسلامية المتشددة في إنتاج ذلك العنف ، فإن التيار الإسلامي ككل وقلبه المعتدل على وجه الخصوص عليه مسئولية خاصة تتمثل في الإعلان الصريح عن إدانة العنف الذي يستهدف الأقباط (٥٣) .

وقد مثلت تلك المواقف المتزنة بشأن العنف الطائفي رغم جدليتها عنصراً محورياً من عناصر فقه الواقع عند الإسلاميين الجدد ؛ ففي تعاملهم مع القضايا الملحة في الواقع الاجتماعي المصري المعاصر لم يتخل الإسلاميون الجدد أبداً عن الاهتمام بما يقدمه النص -أيضاً- من إرشادات . فقد جمعوا بين فقه الواقع بما يتضمنه من متغيرات مؤسفة وفقه النص الذي يلقي الضوء على المقاصد والقيم العليا التي ينبغي أن تنير الطريق نحو حل كل تلك المعضلات في مجتمع العدل والتسامح . ولا يظهر ذلك التوازن بين فهم الواقع وفهم النص بوضوح كما يظهر في فهم الإسلاميين الجدد لمسألة تطبيق الشريعة . ويتفق كل الإسلاميين على أنه لا يوجد مجتمع إسلامي بدون الشريعة . إلا أن الوسطيين والمتطرفين يختلفون اختلافاً عميقاً بشأن ما يعتبر من الشريعة وكيفية تطبيقه . ومن هذا المنطلق يرفض الإسلاميون الجدد بقوة الفكرة القائلة بأن ما يميز المتطرفين هو أنهم يستخدمون وسائل عنيفة . ومن وجهة نظرهم ، فإن الصراع بين الوسط وجماعات العنف هو صراع حول الأهداف لا الوسائل فقط . فهو صراع بين فهمين مختلفين اختلافاً جوهرياً بشأن طبيعة المجتمع الإسلامي بل والشريعة التي تحكمه . فالمجتمع الذي تسعى الوسطية من أجل بنائه مجتمع جامع ومفتوح ومنفتح على العالم ، ومفهوم الشريعة عند الإسلاميين الجدد متسق مع ذلك النوع من المجتمع . أما المجتمع الذي يرنو له المتطرفون فهو مجتمع مغلق إقصائي ومعاد للعالم ، ورؤيتهم للشريعة تعكس تلك التشوهات وذلك الجمود .

كيف نطبق الشريعة:

يقول القرضاوي إن الشريعة تنقل الإسلام من مساحة الأفكار إلى مساحة الواقع الاجتماعي للمجتمع الإسلامي ؛ فالإسلام على حد تعبير القرضاوي عقيدة مستمدة منها الشريعة التي يقوم عليها المجتمع (٥٤) . وتصر مدرسة الإسلاميين الجدد على أن التطبيق الناجح للشريعة يعني إدراك المقاصد العليا التي تعبر عنها النصوص واستخدام العقل لتحقيق تلك المقاصد في مجتمع بعينه ، وهو ما يهدف إليه الفقه .

وتميز هذه الرؤية بوضوح بين الشريعة التي هي إلهية ، والفقه الذي هو بشري . ولهذه التفرقة أهمية كبرى لا فقط بالنسبة لعملية التطبيق وإنما بالنسبة -أيضاً- لتحديد الأسئلة الموضوعية المتعلقة بتعريف ذلك المجتمع والضوابط التي تحكمه . فقضية العلمانية - كما سوف يتضح - تثير المسألة المهمة المتعلقة بتلك الضوابط بشكل أكثر وضوحاً .

وينطلق فكر الإسلاميين الجدد بشأن الشريعة من فكرة أساسية مؤداها أنه أينما كانت هناك جماعة من المسلمين كانت الشريعة بالضرورة جزءاً من حياتهم . وتأتي نصوص الشريعة من القرآن والسنة . ومن ثم فإن للشريعة بعداً إلهياً كما يقول كمال أبو المجد ؛ ذلك لأنه «لا يمكن للمسلم أن يكون مسلماً إلا إذا اختار أن يلتزم بالشريعة»(٥٥) . والشريعة - حين يتم الالتزام بها- تكون طريقة حياة ، فهي تتضمن كل النصوص والمبادئ العامة التي أنزلها الله لتحكم حياة الإنسان في ١) علاقته بالله من صلوات وصوم مثلاً كما جاء صراحة في القرآن . ٢) وفي علاقته بغيره من المسلمين ، بما في ذلك المعايير الأخلاقية مثل الصدق والمودة والقواعد المادية التي تحكم العلاقات كالميراث . ٣) وفي علاقته بغير المسلمين بما تتضمنه من ضمانات تحمي الحقوق وتؤكد على القيمة المتساوية للأفراد كأعضاء في الجماعة . ٤) وفي علاقته بالمجتمع القائم على مبادئ العدل . ٥) وفي علاقته بكل أشكال الحياة في الكون بما يضمن التعامل معها باحترام . إن تلك الأبعاد المتعددة للشريعة هي التي تمكن البشر من القيام بمسئولياتهم كخلفاء لله في الأرض(٥٦) .

ويلفت أبو المجد انتباه المسلمين إلى أن النصوص «لا تتناول كل الأمور بالتفصيل وذلك من أجل ضمان المرونة اللازمة للتكيف مع الحاجات والظروف المتغيرة . فقد فصل الله في بعض الأمور ولم يفصل في غيرها . إنه إذن تفويض لنا أن نمارس الاجتهاد ، ودعوةٌ لأن نستعمل عقولنا بل إنه من المنطقي أن يصبح هناك دور أكبر للعقل في تلك المساحات الواسعة التي لم يرد فيها نص»(٥٧) . ويؤكد السجل التاريخي لتطبيق الشريعة أنها قادرة تماماً على مواجهة ذلك التحدي . وبهذا المعنى فإن الإسلام ، كدين لكل زمان مكان ، لا يكون - كما يقول أبو المجد - أسطورة ولا معجزة (٥٨) . فالشريعة كما يقول القرضاوي «كانت أساس التشريع والفتوى في كل العالم الإسلامي تقريباً على مدى ثلاثة عشر قرنا بما يعني أنها تعاملت مع بيئات متباينة وأجناس مختلفة وعدد من الحضارات»(٥٩) .

كيف كان ذلك الإنجاز المذهل ممكناً؟ الإجابة هي أنه في تلك المساحات من الحياة الاجتماعية التي تحتاج إلى قواعد تنظيمية كان الفهم الواقعي للأوضاع الاجتماعية واحتياجات الناس هو نقطة الانطلاق . ويقرر الإسلاميون الجدد أن تلك الأوضاع والاحتياجات لابد أن تكون أساس الفقه ، فلا مكان لقواعد عامة غير واقعية أو مثالية . فمهمة تحليل الأوضاع الاجتماعية والوفاء باحتياجات البشر ليست عملاً فلسفياً مجرداً وإنما هو منهج عملي يتبناه أولو الأمر لمعالجة شؤون الناس . وتأتي ثقة الإسلاميين الجدد في القدرة على النجاح في ذلك التحدي مما أطلق عليه القرضاوي «شمولية الشريعة ومرونتها»[٦٠] . ففي مصطلحات الإسلاميين الجدد ، فإن الشمولية لا تعني أن الشريعة تحتوي على هياكل ومفاهيم بعينها صالحة للتعامل مع التفاصيل الدقيقة لعالم متغير ومتطور ، وإنما تعني وجود آليات أربع واضحة يسهل فهمها ، تقوم اثنتان منها على النص واثنتان منها على الواقع الاجتماعي ، ويمكن من خلالها جميعاً تحقيق المقاصد العليا للشريعة عبر وسائل مختلفة تستجيب لظروف بعينها . فالفقيه - الذي يكون مؤهلاً ويعترف له زملاؤه بأهليته للقيام بذلك الدور- يمكنه الاعتماد على القياس على نصوص أخرى مرتبطة بالمعنى ، ويمارس الاختيار بين التفسيرات المختلفة لتلك النصوص بما يمثل أفضل تعامل مع الأوضاع القائمة ، ويضع نصب عينه المصلحة العامة للناس ، وأخيراً يقبل بالممارسات الموجودة والشائعة طالما أنها لا تتعارض مع أهداف الشريعة[٦١] . ويقول القرضاوي إن «النظم القضائية المختلفة التي نشأت في عصور الإسلام المختلفة نتجت عن التجارب التاريخية وكان التطور يحدث بناء على تلك الوسائل الأربع التي لم ينص عليها قرآن ولا سنة»[٦٢] .

وقد طور الإسلاميون الجدد -أيضاً- أطروحات براجماتية تتسق مع مرونة الشريعة ؛ فالشريعة عندهم يمكن أن تبنى على ما هو قائم بالفعل . ويشيرون إلى أنه في أحيان كثيرة كانت الشريعة مطبقة بالفعل بمعنى أن القوانين القائمة -بغض النظر عن مصدرها -اتسقت مع مقاصد الشريعة وقيمها . ومن ثم يمكن اعتبار تلك القوانين إسلامية . ورأوا أنه من السخف معارضة ذلك بحجة أن القوانين الاجتماعية والأنماط التنظيمية ينبغي أن تكون متميزة حتى تكون إسلامية ؛ إذ من شأن تلك النزعة أن تحرم الإسلام من الاستفادة من خبرات الآخرين . فالإسلام - كما يقول كمال أبو المجد - كان دين كل الأنبياء ومن ثم ليس مستغرباً أن تكون الترتيبات الاجتماعية المستمدة من حضارات أخرى مناسبة لاحتياجات من يعيشون في المجتمعات

الإسلامية . وأخيرا يوضح الإسلاميون الجدد أن الشريعة نفسها تقوم على المفهوم الإسلامي الذي يأخذ في الاعتبار الضرورات التي تفرضها ظروف استثنائية ؛ فالصعوبات تتطلب التيسير سواء في القيام بالواجبات أو في السماح بأمور تكون في الأصل محظورة . وهو ما ينطبق على المجتمعات كما ينطبق على الأفراد . وكما يقول القرضاوي فإن «الأساس في استلهام تلك الأشكال المرنة هو الوفاء باحتياجات الجماعة وحمايتها ككيان واحد» [٦٣] ، ومن ثم «يمكننا القول بضمير مرتاح أن الشريعة بإمكانها التوافق مع أي نظام قضائي حديث قادر على تحقيق العدل وضمان الأمن»[٦٤] .

ولهذه الأسباب تحديداً يؤكد كمال أبو المجد بقوة على أن الاجتهاد ليس عدوانا على النص وإنما هو وسيلة للالتزام به[٦٥] . ومساحة الاجتهاد واسعة بالضرورة «لأن ما لم تتناوله النصوص يفوق ما تناولته»[٦٦] . والمساحة الواسعة التي تركها الله للاجتهاد وما نتج عن ذلك من فقه يدل على أن علينا أن نؤمن بأن الله يعرف أن أشكال الحياة تتغير وأن مشكلات الناس تأخذ أشكالاً مختلفة لأنه هو الذي خلق عالمنا ويعرف دقائقه» [٦٧] .

إن مبدأ الإسلاميين الجدد الذي يقضي بأن المجتمع الإسلامي يقوم على الشريعة يعني إذن أن البعد الإلهي (المقدس) المستمد من القرآن والسنة لابد وأن يكون موجوداً إلى جانب الفقه القائم على الاجتهاد كاستجابة للظروف الخاصة بكل مجتمع . وعلى هذا الأساس ، يُلقي الإسلاميون الجدد الضوء على التمييز المحوري بين الشريعة والفقه ؛ فالشريعة كما يقول كمال أبو المجد هي مجموعة من النصوص الثابتة من الوحي أو من سنة الرسول لتنظيم عمل الناس ، ومصدرها القرآن والسنة . أما الفقه فهو العمل البشري المتغير بالضرورة لاستكشاف النصوص وشرحها . واستخدام القياس يأتي حين لا يكون هناك نص من أجل ضمان مصالح الناس . والشريعة والفقه كلاهما مهم ولكن أهمية كل منهما تختلف عن الأخرى ؛ فقواعد الشريعة - كما يقول القرضاوي - «لا تتغير بشأن الواجبات والحدود والمحظورات كما جاءت في القرآن والسنة» . أما التفسير «فهو مرتبط بالغاية التي تهدف قاعدة بعينها إلى تحقيقها ومن ثم قد يختلف الحكم الديني باختلاف المكان والزمان» . وفي دراسته للفقه يوضح القرضاوي أن هناك أساساً من نصوص القرآن لمبدأ تغير الحكم الديني وفق تغير الظروف بهدف احترام الغاية الثابتة . ويذكر-أيضاً- أمثلة مماثلة من السنة ،

ويؤكد على أن المذاهب الأربعة كلها تقر بذلك المبدأ[٦٨] .

ويشرح كمال أبو المجد أن المتطرفين لا يفرقون بين الشريعة والفقه ، ومن ثم يقعون في الكثير من الأخطاء الخطيرة في رؤيتهم للمجتمع . وفي أغلب الأحيان يعاملون الفقه والشريعة على قدم المساواة ويصفونهما معا بأنهما «التشريع الإسلامي» الذي ينبغي تطبيقه فوراً . ويزيد ذلك الجمع المضلل بين الاثنين من خطورة فكرهم خصوصاً حين يذهبون إلى أبعد من ذلك ويجعلون من تأييد مواقفهم الخاطئة المعيار للحكم على إيمان الفرد ، وهو ما يرفضه الإسلاميون الجدد بقوة . وفي صياغة واضحة يقول كمال أبو المجد : «بينما الشريعة حاكمة فإن الفقه الإسلامي يخضع لما يخضع له كل عمل بشري» ؛ فالمسلمون «مكلفون بالتزام بالشريعة وليس الفقه ولا الفقهاء الذين أنتجوا ذلك الفقه» . ومن ثم يتناول أبو المجد صراحة الدعاوي الباطلة والتي تقر بحكم رجال الدين أي الثيوقراطية التي عادة ما يدعو لها المتطرفون . ويرد كمال أبو المجد زعم المتطرفين بكفر الآخرين إليهم حين يتهمهم بأن أخطاءهم القاتلة التي لا تفرق بين الشريعة والفقه إنما «تقوض العقيدة حين تضيف إلى الإسلام ما ليس فيه وتلزم الناس بما لا ينبغي أن يلتزموا به»[٦٩] .

وإزاء دعوة المتطرفين المتلهفة إلى تطبيق الشريعة فوراً يقول الإسلاميون الجدد إن الشريعة ليست شيئاً غريباً على المجتمعات الإسلامية يفرض عليها من خارجها ، وإنما هي بالفعل مطبقة نوعاً ما أينما وجد المجتمع الإسلامي . والمهمة تتمثل في إعمال العقل لاستكمال ذلك الجهد . ويشرح كمال أبو المجد أنه رغم التباين بين مجتمع وآخر ، إلا أن الشريعة - والفقه الذي يسعى لتفسيرها - ظلت جزءاً لا يتجزأ من ثقافة العالم العربي والإسلامي وتاريخه لقرون بل ولا تزال كذلك وإن بدرجات مختلفة حتى اليوم ، وهي «أحد تجليات الاستقلال الثقافي والسياسي» للمجتمع[٧٠] . ومهمة الإسلاميين ليست البدء من نقطة الصفر وإنما البدء من حيث انتهت تلك التطبيقات الجزئية للشريعة واستكمالها ، «فقد منحنا الله العقل لنتعايش مع ذلك التغير المستمر ونستجيب للتطور ، فالعقل وحده هو الذي يمكنه حماية الشريعة وتحقيق مقاصدها»[٧١] .

ولا يمكن للمتطرفين الدفع بشعارهم اللاعقلاني الذي يدعو للتطبيق الفوري للشريعة إلا عبر إضفاء القدسية على الفقه ، ومن ثم تشويه خصائصه الأساسية . فالمتطرفون يعتبرون أن «الشريعة بناء جاهز مكتمل يستدعيه المجتمع في لحظة تاريخية

مواتية فيصلح أمره كله وتتراجع المفاسد كلها»[٧٢] . وفي أكثر صور ذلك النمط من التفكير ابتذالاً يتم اختزال الشريعة في مجرد بعدها القانوني المتعلق فقط بالحدود. ويرفض الإسلاميون الجدد ذلك المنهج بشكل قاطع، فلا يجوز أن تكون العقوبات هي نقطة البدء؛ لأن كل عقوبة قررها الإسلام تتطلب أولاً حصول الناس على حقوقهم، إذ ينبغي تحقيق المجتمع العادل من أجل تطبيق الحدود. وقد ضرب كمال أبو المجد مثلاً بالخليفة عمر بن الخطاب الذي رفض قطع يد السارق لأنه سرق بسبب جوعه، فالرجل كان محروماً من حق من حقوقه الأساسية. ومن وجهة نظر الإسلاميين الجدد فإن الإسلام ليس رسالة لعقاب الناس وإنما طريقة حياة تهدف إلى الوفاء باحتياجاتهم وضمان سعادتهم، والشريعة هي الوسيلة لتحقيق ذلك الهدف، فكيف إذن يمكن اختزالها في العقوبات فقط؟

ويعتقد الإسلاميون الجدد أن ذلك التشويه الخطير في الدعوة لتطبيق الشريعة ينبع من غياب التعليم الديني المتعمق، فهو فراغ يملأه ما يطلق عليه كمال أبو المجد «الإسلام السماعي». وهو يقصد بتلك العبارة ذات الدلالة أولئك الذين يعرفون الإسلام «عبر كلمة هنا ومحاضرة هناك، ولكن لا يعلمون شيئاً عن الفقه أو الشريعة أو قواعد الاستدلال والاستنباط، وحتى أولئك الذين يتعلمون شيئاً عن القرآن ويعرفون مئات الأحاديث النبوية فإنهم يفعلون ذلك دون فهم لقواعد الفقه أو إدراك لمعاني الشريعة، بل لأنهم لا يعرفون شيئاً عن ظروف مجتمعهم فإنهم يعجزون عن إصدار حكم ديني سليم. أولئك ليسوا في موقع يسمح لهم بالحديث عن الدين، والذين يستمعون لهم أكثر جهلاً وحماقة منهم لأنهم يعطون اهتماماً لمن لا يستحقون»[٧٣] .

ويكافح الإسلاميون الجدد لإنقاذ قضية الشريعة من شعارات الإسلام المتطرف وأولئك الذين يقبلون رؤى المتطرفين بشأن طبيعة الشريعة وسبل تطبيقها[٧٤] . وهم في ذلك يسعون إلى إعادة الجدل بشأن الشريعة إلى الوسط الإسلامي ومن ثم جعله أقرب إلى رسالة الإسلام الحقيقية. ويتطلب ذلك التأكيد على القيم المحورية والمقاصد العليا التي يمكن تطبيقها تدريجياً عبر اجتهاد خلاق، وهم يركزون في جهدهم التفسيري على توضيح ذلك الموقف الذي يركز على القيم وعلى التدرج، والتأكيد بشكل استثنائي على أهمية مفهوم الاجتهاد، فحتى وجود النص لا يعني إلغاء العقل عند كمال أبو المجد. فهو يقول إن «ما استقر عليه كثير من علمائنا أنه لا

اجتهاد مع وجود النص ينبغي أن يوضع في إطاره الصحيح» . وبكل وضوح يقول : «فوجود النص لا يلغي بالضرورة دور العقل والاجتهاد ، إذ إن فهم مراد الشارع وتحديد مدلولات الألفاظ والترجيح بين النصوص المتعددة التي يوحي ظاهرها بالتعارض ، كل ذلك اجتهاد لا يحول دونه وجود الدليل النقلي»[٧٥] . ويشرح القرضاوي ما ينتج عن وجود أكثر من تفسير لمعظم النصوص المقدسة التي تقرر أحكاماً مفصلة ومحددة ، فما ينتج عن ذلك هو وجود أساس لمدارس ومذاهب متعددة في الفقه . لهذا السبب يخلص القرضاوي إلى أنه حتى النصوص التي تتعامل مع قضايا محددة لابد من النظر إليها باعتبارها «نوراً هادياً لا قيداً جامداً» يمنع دور العقل . وحين يبدو بعض التناقض الظاهري بين النصوص ، يظل هناك مشترك بينها إذا ما تم التركيز على ما قصده الشارع وما فيه مصلحة للناس[٧٦] .

وتطبق مدرسة الإسلاميين الجدد تلك المفاهيم المرنة المتعلقة بالغرض من النص والمصلحة العامة ، على مسألة التعددية في المجتمع الإسلامي ؛ فالإسلام عندهم برئ من النزوع إلى القضاء على التعددية أو تقليصها . ويشير كمال أبو المجد إلى وجود عدد من الآيات القرآنية الصريحة في اعترافها بالاختلاف واحتفائها به . فهو كتب يقول إن «الإنسان مخلوق مكرم فضله الله على باقي مخلوقاته . وهو تفضيل لا علاقة له باللون أو الثروة أو حتى الدين وإنما ينبع من إنسانيته ، وهو ليس تفضيلا للمسلمين أو العرب دون غيرهم» . وهو يؤكد على أن آيات قرآنية عدة تعبر صراحة عن حقوق البشر رغم اختلافهم ، وأن القرآن بالغ الوضوح في اعتبار ذلك الاختلاف بين البشر نعمة من الله . فلو شاء الله لخلق الناس متماثلين[٧٧] ، ولكن القرآن يشير إلى أن تلك التعددية هي إحدى دلائل عظمة الله . «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين»[٧٨] . وكما يدعو الله البشر إلى استكشاف عجائب الأرض ، فإنه يقول لهم إنهم جميعاً جاءوا من نفس واحدة : «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[٧٩] . ويقول أبو المجد إن الشريعة تعتبر الكرامة الإنسانية المشتركة هي نقطة البدء نحو العمل من أجل ضمان الحريات والحقوق وحماية النفس والعرض والممتلكات . وتلك الواجبات الاجتماعية هي التي تنظم العلاقة بين الأفراد وتلزمهم باحترام حقوق الآخرين وحياتهم وممتلكاتهم وخصوصياتهم ؛ فالإسلام متفرد في أنه أنزل احترام الحقوق منزلة المسئولية المقدسة . والأساس الوحيد لأي استثناء لا يكون

إلا حماية لحقوق الآخرين أو من أجل مصلحة الجماعة ككل .

إن هذا الفهم المركب للشريعة له تداعياته العملية المهمة ، فاعتبار الإسلاميين الجدد أنه يتحتم على كافة أعضاء المجتمع الإسلامي القبول من حيث المبدأ بأن المجتمع تنظمه الشريعة يضع في الواقع المعيار لرسم حدود ذلك المجتمع وضوابطه . كما أن تمييزهم بين الفقه والشريعة يلعب دورا في موقفهم من دعاوى الإقصاء ؛ فالكثير من الأفكار الإقصائية تأتي من الفقه لا الشريعة ، ويعتبرها البعض حاكمة وكأنها من الشريعة . وبشكل عام فإن الجدل المهم بشأن العلمانية يتمحور حول هذه القضية .

دمج العلمانيين المعتدلين:

إن روح الشريعة - كما يفهمها الإسلاميون الجدد - تحتفي بالاختلاف ؛ فمن وجهة نظرهم ، تهدف الشريعة إلى تيسير عملية تنظيم الجماعة البشرية التي تنطوي بالضرورة على تعددية وذلك على نحو يوازن بين حقوق الجماعات وبين المصلحة العامة . ويوضح التعامل مع العلمانيين في المجتمع الإسلامي رؤية الإسلاميين الجدد لكيفية تحقيق ذلك التوازن العادل ؛ فللعلمانيين عندهم مكان في المجتمع الإسلامي بشرط ألا يتحدوا ثوابته أو يسعوا إلى تقويضها على نحو يعرض المجتمع للخطر ويحرمه من هويته الإسلامية .

ففي بيانهم ، يلمح الإسلاميون الجدد بوضوح إلى التعاون مع العلمانيين وغيرهم من خارج التيار الإسلامي من أجل المصلحة الوطنية . وهم يعتبرون أن النهضة تعتمد على التفاعل بين كل قطاعات وعناصر الأمة ، إذ لا يمكن لفريق وحده أن يتحمل ذلك العبء . وهم يعترفون بالاختلاف ، ويعبرون عن الاستعداد للعمل مع الآخرين الذين قد يشتركون معهم في بعض من رؤيتهم . ولكن المطلوب من المجتمع هو أن يقبل أن مصر بلد إسلامي بحكم الأغلبية ، وبالنص الصريح في دستورها . ومن ثم يدعو الإسلاميون الجدد دعاة النهضة من كل مذهب والداعين إلى الحرية والعدل من كل مدرسة فكرية أن يتجاوزوا الحدود الفاصلة بين تلك المذاهب والمدارس ، وأن يقوي بعضهم بعضا في ميادين الفكر وساحات العمل على السواء ، جاعلين شعارهم «نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه»[٨٠] . وينبغي أن ينبني ذلك التعاون الواسع على العقلانية ، وتحرير العقول ، والتسامح تجاه الآخرين[٨١] .

ورغم أن الإسلاميين الجدد يسلمون بلا شك بأن الإطار الأساسي للأمة

إسلامي ، فإنهم يقدرون بشكل إيجابي الوجود القوي والاستثنائي للتيار الفكري العلماني في المجتمع المصري ، بل إنهم لا يجدون في تأثير العلمانيين تناقضاً مع المبادئ الإسلامية ، كما قد يتصور البعض . فتعبير العلمانية نفسه كما يقول كمال أبو المجد يساء فهمه أحياناً حتى من جانب الباحثين على نحو يؤدي إلى خلق تعارض بينه وبين الإطار الإسلامي في مجالات لا يوجد فيها تعارض ؛ فالكثير من العلمانيين يقبلون في الواقع مبدأ تطبيق الشريعة . ويؤكد الإسلاميون الجدد على أن القبول بمبدأ تطبيق الشريعة لا يمنع من الاختلاف مع الفقه ، بل أكثر من ذلك فإن رؤية الإسلاميين الجدد تنطوي على مساحة -أيضاً- للاختلاف بل والمعارضة النشطة لقضايا مهمة تتعلق بكيفية تطبيق الشريعة وتوقيته . وتظل كل تلك الأبواب مفتوحة أمام العلمانيين في إطار عملية تطبيق الشريعة . والعلمانية التي يمكنها التوافق مع ذلك الفهم لطبيعة الشريعة وعملية التطبيق المناسبة هي ما يطلقون عليه «العلمانية المعتدلة» والتي لا يجدون مشكلة في وجودها في المجتمع الإسلامي .

أما «العلمانية المتطرفة» فهي التي يعرفونها بأنها تمثل أولئك الذين يرفضون من حيث المبدأ تنظيم الشريعة لحياة المجتمع ؛ لأن من شأن ذلك الرفض هدم المجتمع الإسلامي . ومن ثم لا يمكن قبول العلمانية المتطرفة في إطار رسم حدود المجتمع الإسلامي . ويقول أبو المجد : «إن ما يرفضه الإسلام في العلمانية هو علمنة المجتمع أو عزل الدين عن تنظيم الحياة الاجتماعية» . ويضيف أن فكرة الفصل بين الدين والمجتمع نشأت في الغرب لأنها تتسق مع مبدأ المسيحية «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله» . ويقول يوسف القرضاوي إن ذلك المبدأ ليس له أثر سلبي في السياق الثقافي الغربي ؛ لأن المجتمعات الغربية طورت مصدرين منفصلين ومستقلين للسلطة ، الأول للاحتفاظ بالدين في المجال الخاص ، والثاني لتقوية الدولة من أجل الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع . كما أن المسيحية لم تنطو أبداً على قواعد لتنظيم كافة جوانب الحياة . ومن ثم فإن القوانين الوضعية لا تغضب المسيحيين ؛ لأنها لا تحل محل شريعة منظمة مستمدة من دينهم . بل إن المسيحية «لا يقوضها الفصل بين الدين والدولة ؛ لأن هناك سلطة دينية تحمي ذلك الدين وتدعمه دون تدخل من الدولة . أما في الدولة الإسلامية فستكون النتيجة دين بلا سلطة تدافع عنه أو تدعمه» . ومن ثم يعتبر الإسلاميون الجدد أن الدولة العلمانية متجانسة مع المسيحية ؛ لأنها لا تقوض سلطة المسيحية وإنما تقوم بتحديد مجالها فقط ، هذا بينما

«تتناقض العلمانية التي تعني فصل الدين عن المجتمع مع طبيعة الإسلام تناقضاً كاملاً وتمثل تهديداً مباشراً لشموليته كنظام حياة» [٨٢] . ومن ثم فإن رفض مبدأ تطبيق الشريعة من جانب العلمانية إنما يعني إنكار شمولية الإسلام . وإذا ما تم تنفيذ ذلك في السياق الثقافي الإسلامي فإن مبدأ الفصل هذا يكون مدمراً [٨٣] .

غير أن الإسلاميين الجدد يتعاملون مع تلك الرؤى العلمانية المتطرفة على أساس أنه من الممكن تجاهل رفض البعض لمبدأ تطبيق الشريعة بشرط ألا يسعى أصحابه لحشد التأييد لفكرهم . وحين تخرج بعض القضايا التي تطرحها العلمانية المتطرفة إلى العلن ، يقلل الإسلاميون الجدد في أغلب الأحيان من التهديد الذي يمثله حتى أولئك العلمانيون المتطرفون ، ويؤكدون على أن الأمة تواجه تهديدات أكثر خطورة ينبغي مواجهتها . وفي مقابل تحفظاتهم المحكومة بشأن العلمانيين المتطرفين ، يركز الإسلاميون الجدد على القبول الكامل للعلمانيين المعتدلين ويعطون لذلك الأولوية من جانب المجتمع ، فمن وجهة نظرهم فإن ذلك القبول مهم من أجل تقوية الأمة .

يقول كمال أبو المجد إنه في القلب من الموقف العلماني يأتي الإيمان بأن السلطة السياسية تنبع في النظام العلماني من المجال المدني لا من مصادر دينية أو ثيوقراطية . ويؤكد أنه لا توجد لدى الإسلام مشكلة في قبول ذلك المبدأ ، فالإسلام في الواقع يرفض صراحة فكرة الدولة الدينية ، ويمكنه بسهولة قبول الدولة الديمقراطية التي يدافع عنها الكثير من العلمانيين على الأقل نظرياً - رغم تأييدهم -أيضاً- لأشكال مختلفة من النظم السلطوية . ويقرر أبو المجد -بلا مواربة- أن فكرة الدولة الديمقراطية التي تستمد فيها السلطة من رضا المحكومين فكرة متسقة تماماً مع الدعوة لنظام إسلامي . وهو يقول : «ومن تحليلنا لطبيعة السلطة السياسية في الدولة الإسلامية ، لا نجد لنا تحفظاً على هذا العنصر من عناصر علمانية الدولة ، ولا نظن أنه يشكل نقطة تصادم مع الدعوة للإسلام أو مع إقامة نظام سياسي إسلامي» [٨٤] .

وينبع الخلط -أحياناً- من أن مصطلح العلمانية باللغة العربية مشتق من المصدر نفسه الذي تأتي منه كلمة «علم» فيفترض البعض على نحو خاطىء أن العلمانية تشير إلى صدام بين الدين والعلم . ويؤكد كمال أبو المجد على غياب مثل ذلك الصدام في الإسلام . على العكس ، فالإسلام يحث الناس على الاستخدام الكامل لهبة العقل التي منحها الله لهم في كل ميادين العلم . ولا توجد أية قيود على القبول الكامل بالعلمانيين المعتدلين الذين يحتفون بالعلم والعقل في إطار المجتمع الإسلامي .

ولكن بالنسبة لآخرين، تعني العلمانية الالتزام بالحقوق المدنية والقانونية والسياسية لكل المواطنين بغض النظر عن العرق أو الدين أو غير ذلك. وهم يعتبرون أن ذلك الالتزام هو جوهر الفكر العلماني وأحد الأهداف السياسية للحركات العلمانية. ومن ثم يرى هؤلاء أن الوقوف ضد العلمانية معناه الوقوف ضد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومرة أخرى يقول كمال أبو المجد في لغة صريحة: «إن إسلامية الدولة لا تمس هذه المساواة». ورغم أن نظماً إسلامية بعينها - مثلها مثل النظم غير الديمقراطية بكافة توجهاتها - قد تنتهك تلك الحقوق الإنسانية والمدنية في الواقع العملي، إلا أن تلك الممارسات السلوكية لا يجوز ربطها بالإسلام نفسه[٨٥].

ويعتقد الإسلاميون الجدد أن العلمانيين المعتدلين والإسلاميين الوسطيين يشتركون في الالتزام بمنظومة واسعة من القيم تفتح الباب - نظرياً على الأقل - أمام فهم متبادل وتعاون مشترك كأعضاء في المجتمع الإسلامي. وهم يعلنون صراحة تقديرهم لتيارات علمانية عدة في كفاحها من أجل قيم مهمة مثل العدل، والحرية، والعقلانية، من داخل إطار العلمانية، ومن هنا يدعون هؤلاء إلى الانضمام لهم لتشكيل مدرسة فكرية ائتلافية... يتعاون أطرافها على البر والتقوى وإشاعة الخير والعدل بين الناس»[٨٦]. ولا يجد الإسلاميون الجدد نظريا عقبات في طريق التعاون مع العلمانيين المصريين المعتدلين في كل المشروعات الوطنية من أجل المصلحة العامة».

وفي الوقت ذاته يدرك الإسلاميون الجدد أن هذه الفرصة الكبرى في التعاون لم تحدث في كثير من الأحيان. وهم يقفون بقوة ضد المتطرفين الإسلاميين الذين يهاجمون بلا تمييز كل التيارات العلمانية، ويرون أن ترشيد الجسد الإسلامي، بمعنى علاج ذلك الغضب الجامح والنزعات الانعزالية، له أولوية رئيسية تقع في قمة مسئولياتهم[٨٧]. ولكن في الوقت ذاته، يعبر الإسلاميون الجدد عن دهشتهم وحزنهم لموقف بعض العلمانيين الذين يرفضون بشكل مطلق الحوار والتعاون حتى مع تيار الإسلام المستنير[٨٨]؛ ففي ردهم على الدعوة للحوار من جانب أولئك الإسلاميين الإصلاحيين يقول العلمانيون إن الإسلاميين يختلفون فيما بينهم فقط في الطريقة التي يقدمون بها أنفسهم أو الوسائل التي يستخدمونها، أما الأهداف فلا يوجد عليها خلاف بين المعتدلين والمتطرفين الإسلاميين. ويقول كمال أبو المجد: «يبدو أن أولئك العلمانيين «مصممون على التعامل مع روافد التيار الإسلامي كلها

بلا تمييز، ويصرون على أن ينسبوا إليها -بغير استثناء- قائمة طويلة من السوءات على رأسها الجمود، والغيبية، ومحاربة العقلانية، وممارسة القهر الفكري والإكراه النفسي، والكفر بجميع صور الديمقراطية، واستباحة العدوان على الآخرين، وممارسة العنف والوسائل الانقلابية في العمل العام»[٨٩] . ويقرر أبو المجد أن هناك آخرين من العلمانيين يتجنبون مثل تلك الشعارات غير المسؤولة بل ويقدرون حسن نوايا الإسلاميين المعتدلين، ولكنهم في النهاية يستخفون بكل عناصر التيار الإسلامي لأسباب أخرى. فهم قد يقرون بإمكانية اعتبار الإسلاميين المعتدلين شركاء لهم، ولكنهم يرون أنهم أفراد متفرقون لا وزن لهم ولا تأثير، ويشككون في قدرتهم على مواجهة الغلاة المتشددين والراديكاليين «ممن أتقنوا فنون الحركة السياسية». وتكون نتيجة موقف العلمانيين من الطرفين واحدة وهي أنه لا حاجة للحوار مع الإسلام المستنير؛ لأنه حين تحدث المواجهة الحقيقية فهم إما سيتنكرون لمواقفهم، أو سوف يتم تهميشهم من جانب الغلاة[٩٠] .

ورغم ردود الأفعال تلك التي تأتي من العلمانيين، يؤمن الإسلاميون الجدد جميعاً بأن المصلحة الوطنية تقتضي الحوار بين كل التيارات الكبرى. ولكن بالنسبة لهم، تطرح قضية العلمانية السؤال المحوري المتعلق بكيفية تعريف المصلحة الوطنية[٩١] . فيقول فهمي هويدي إن المجتمع ليس مجرد حدود وأرض وشعب، ولكنه يتضمن ثقافة تربط كل تلك العناصر - أي القيم الروحية والفكرية والأخلاقية والمادية لأي مجتمع. ويؤمن الإسلاميون الجدد بأن سلامة تلك العناصر الرئيسية هي شرط محوري لممارسة الحقوق والحريات الاجتماعية. وعلى ذلك يحق للمجتمع أن يقيد تلك الحريات حين تتعرض سلامة تلك العناصر للتهديد. فلا يمكن للمجتمع الإسلامي أن يسمح للعلمانيين المتطرفين باتخاذ خطوات عملية لهدم الالتزام الإسلامي المحوري بتطبيق الشريعة التي يعتمد عليها النظام الإسلامي العام أصلاً. ولكن ذلك المجتمع يرحب بالعلمانيين المعتدلين الذين لهم إسهاماتهم في بناء المجتمع على أسس مدنية لا دينية وفي إقامة نظام سياسي ديمقراطي، ويؤمنون بتوسيع مجال العقلانية والعلوم المختلفة في الحياة الاجتماعية والفكرية على نحو يجعل النهضة الإنسانية ممكنة[٩٢] .

وتقع قضايا المرأة وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي في إطار الجدل بشأن تطبيق الشريعة وإن كان بشكل مختلف، فمع هاتين المجموعتين، فإن القضية ليست

متعلقة بضوابط المجتمع الإسلامي والحفاظ عليها كما هو الحال بالنسبة للعلمانيين، وإنما هي مسألة تتعلق بطبيعة الأدوار في المجتمع الإسلامي. ويوضح الجدل بشأن تطبيق الشريعة بجلاء الاختلافات التي تفصل بين رؤى الإسلاميين الجدد ورؤى التقليديين والمتطرفين بشأن حقوق وواجبات المرأة وغير المسلمين في مجتمع تحكمه الشريعة.

الشريعة وحقوق المرأة وغير المسلمين

من وجهة نظر الإسلاميين الجدد، فإن التطبيق السليم للشريعة من شأنه أن يؤكد المساواة بين الرجل والمرأة في حقوق الإنسان، وفي قيمة كل منهما الروحية التي جاءت في القرآن وفصلتها السنة. ولكن كل أعضاء المدرسة يدركون جيداً أن كل أشكال الانتهاكات التي لا أصل لها في الإسلام يتم تبريرها من خلال فهم خاطىء للشريعة، وبالذات فيما يتعلق بحقوق المرأة الفردية والأسرية. ومن ثم يذهبون في دراساتهم المعنية بشرح موقف القرآن والسنة من المرأة إلى الوقوف ضد التطبيقات المشوهة للشريعة. وهم يفعلون ذلك بشكل متكرر وبقوة كلما برزت قضية خصوصاً في مسائل الميراث، والشهادة القانونية، وحق المرأة في الطلاق واختيار الزوج، فضلاً عن ختان الإناث. وفي كل تلك القضايا المثيرة للجدل تقوم أعمال الإسلاميين الجدد على اجتهاد إصلاحي يستهدف الفتاوى الخاطئة التي أسهمت في انحسار الحقوق الشخصية للمرأة تحديداً.

وكلما واجههم جدل عام من وقت لآخر بشأن معنى الشريعة بالنسبة لغير المسلمين، فإنهم يستلهمون روح القرآن التي تحتفي بالتعدد والمساواة بين البشر. ويقول أبو المجد إن مبادئ التسامح التي جاءت في القرآن وفصلتها السنة تشكل المصدر الرئيسي، «بينما يظل كل ما عداها مفتوحاً للنقاش حتى تتمكن الشريعة من الاستجابة إلى الظروف المتغيرة» (٩٣)؛ فالقرآن يجعل الاختيار لا القوة العنصر الأساسي في الدين، ويقرر حقوقاً للبشر بغض النظر عن الدين الذي يختارونه. ومن منطلق هذه المبادئ التي تمثل الضوء الهادي، يواجه الإسلاميون الجدد قصور التقليديين والمتطرفين حين يتعاملون مع المسيحيين في المجتمع الإسلامي. وهذا التوجه الجامع هو الحاكم لمشاركة الإسلاميين الجدد في نقاشات عامة ساخنة ومتعددة تعلقت بالحقوق المدنية والقانونية للأقباط في ظل الشريعة. وقد احتلت

مسألة حقوق غير المسلمين أهمية متزايدة في ظل الاحتقان الطائفي واندلاع أعمال العنف التي ألمت بمصر في الربع الأخير من القرن العشرين ، وهددت الوحدة الوطنية . وفي كل مداخلاتهم شدد الإسلاميون الجدد على الحاجة إلى اجتهاد مستمر يترجم روح القرآن إلى حقيقة اجتماعية أكثر تسامحاً .

وكما يتضح من كتاباتهم عن المجتمع الإسلامي ، فإن الإسلاميين الجدد ليسوا غرباء عن القضايا المثيرة للجدل ، وبعض تلك القضايا من صنعهم . فمن واقع شعورهم بالمسؤولية الفكرية والأخلاقية ، فإنهم يضطرون للحديث صراحة إلى كل من يشاركونهم الالتزام ببناء مجتمع إسلامي عادل . وفي تعريف المجتمع الإسلامي يميلون بوضوح في اتجاه الانفتاح ، ويدفعون نحو الاعتراف بالموقع المشروع للمرأة ، وغير المسلمين ، والعلمانيين المعتدلين . وهم لا ينزعجون من المعارضة التي تجلبها عليهم تلك المواقف ؛ فهم يؤمنون أن تلك المواقف الجامعة التي يعتبرها آخرون هامشية تحدد في الواقع جوهر الوسطية أكبر وأهم تيارات الصحوة الإسلامية . وفي الوقت ذاته يدرك الإسلاميون الجدد أن الدور الوطني المهم للصحوة نفسها ليس اقصائياً ولا أحادياً ؛ فليس بإمكان المسلمين ولا الإسلام نفسه العيش في عزلة عن المجتمع والعالم ، ولا ينبغي أصلاً أن يحدث ذلك ؛ فالمسلمون - ضمن آخرين - مكلفون بإقامة المجتمع العادل ، وهم مدعوون للتعاون مع المعتدلين لجعل مصر جامعة لكل أبنائها . وهم يركزون على أن نساء مصر وأقباطها شركاء لا غنى عنهم في ذلك الجهد . ويصدق ذلك على المعتدلين من العلمانيين الذين يتم تقييدهم بلا داع أحيانا أو تهميشهم بلا مبرر . بل إنهم يرحبون حتى بالمتطرفين من العلمانيين للمشاركة في مشروعات تقوم على إيمانهم بقيم يؤمن بها التيار الأساسي السائد عموما . ويرى الإسلاميون الجدد أن إقامة ذلك المجتمع الإسلامي هي مجرد جزء من مهمة أكبر يدعو لها الإسلام . فالبشرية كلها - وليس فقط المسلمين والمسيحيين أو حتى كل المصريين - مسئولة عن عمارة الأرض والعمل المشترك لتحقيق مقاصد الله في الكون . وهم كمفكرين - لا صناع قرار- لا يملكون سياسة خارجية ولكنهم - كما سيتضح في الفصل الأخير من هذا الكتاب - يمتلكون رؤية واضحة لكيفية تفاعل المصريين مع العالم والقيام بمسئولياتهم من أجل الإسهام في تحسين أوضاعه . وتلك الالتزامات الكبرى أذكرها هنا لأؤكد على المنطق الجامع الذي يحكم رؤية الإسلاميين الجدد للمجتمع العادل في مصر .

إلا أن تلك الروح الكريمة الطموحة لها حدودها في الواقع ؛ فالإسلاميون الجدد لم يترددوا في أحداث عين شمس في أن يعلنوا للمجتمع الإسلامي والأمة والعالم إدانتهم للمتشددين المسلحين الغاضبين الذين ارتدوا ثياباً إسلامية لتبرير ذلك . فلا مكان للعنف المتطرف في المجتمع الإسلامي الذي ينشدونه ، ولا يمكنهم -أيضاً- كمفكرين إسلاميين أن يغضوا الطرف عن جهود المتطرفين العلمانيين في تنفيذ رؤى من شأنها هدم ثوابت المجتمع الإسلامي . وبنفس القوة ، في نهاية القرن العشرين ، تحدث هويدي باسم المدرسة ليدين تهديداً جديداً برز من داخل الموجة الإسلامية . فقد أدرك الإسلاميون الجدد فوراً الخطر الكامن وراء الأحداث الصغيرة التي تكشف عن تدين مستغرق في ذاته يبتعد عن أي اهتمام بالمحيط الاجتماعي . فالسعي نحو الخلاص الشخصي يمثل تهديداً من شأنه إضعاف المجتمع الإسلامي العادل والعالم الأفضل الذي يبشر به . وقد تبوأ هويدي موقع القيادة في شن حملة ضد ذلك التدين الجديد قبل أن يهيمن على الإسلام الوسطي .

ففي أوائل ١٩٩٩ أثار هويدي عمداً ردود فعل غاضبة بحملته على صفحات الأهرام لإدانة التهديد الكامن فيما أسماه الدراويش[٩٤] . ولابد أن كاتباً صحفياً موهوباً مثل فهمي هويدي كان يدرك تماما الدلالة التهكمية لذلك التعبير الذي يستخدم في العامية للإشارة إلى أولئك الذين فقدوا عقولهم وصاروا مستوعبين في عالم خيالي صنعوه لأنفسهم . وقد اختار هويدي بالفعل التعبير السليم لينفذ إلى صور التظاهر بالتقوى المبالغ فيها من جانب المغالين في التدين ، والذين تتخفي أنانيتهم تحت عباءة الإسلام . وقد بدأ هويدي انتقاده اللاذع بقوله : «لقد صرت أخشى على العمرة من أولئك المتدينين» . فقد اختار هويدي موضوعاً لا يجرؤ آخرون على الاقتراب منه ، وسجل رفضه الواضح للانخراط المتزايد في أداء العمرة . ففضلاً عن فريضة الحج ، يؤدي هؤلاء العمرة مرات لا حصر لها خصوصاً في شهر رمضان . وعبر عن انزعاجه من التقارير التي تشير إلى تأجير طائرات لتحمل مئات المصريين إلى مكة ، وأشار إلى أن عدد الذين يصلون مكة -خصوصاً في شهر رمضان- يقترب بشكل مطرد من عدد أولئك الذين يذهبون إليها في فترة أداء فريضة الحج . ولأن الكثيرين من شتى أنحاء العالم الإسلامي يذهبون بنية البقاء هناك لمدة تصل إلى ثلاثة أشهر ، تساءل هويدي عما إذا كان من الممكن لأي مجتمع إسلامي أن يتقدم خطوة واحدة ، في الوقت الذي يتم فيه توجيه الموارد إلى مثل تلك الأمور .

ورغم أن هويدي يقر بضرورة الترحيب بمظاهر التعبير عن الالتزام الديني ، إلا أنه يتساءل عما إذا كان ذلك الإفراط الفردي يعد من الإسلام .

وهو هنا يذكر قارئه بأن الإسلام يؤكد على المسؤوليات الاجتماعية لأفراد المجتمع ، ويشير إلى أن المجتمع العادل لن يخدمه الاهتمام المبالغ فيه بأشكال التدين وممارساته ، في الوقت الذي لا يتم فيه الوفاء بالحاجات الأساسية للناس والأمة . ويقول إن البعض قد اختزل «فكرة التعبد لله وأداء العمل الصالح في حدود الفرائض التقليدية والطقوس التي يقبل عليها الأفراد ويبالغون في الانشغال بها والسهر عليها بغية الاستزادة من الحسنات . غير أنهم في استغراقهم هذا يتطلعون إلى خلاص أنفسهم كأفراد ويتجاهلون المجتمع من حولهم ، الأمر الذي يضفي من غير قصد نوعاً من الأنانية على تلك الصورة من التدين التي محورها الأنا ولا مكان فيها للآخر .» ويرفض هويدي ذلك التشويه للأولويات الإسلامية معتبرا أن «ذلك المفهوم الذي يوظف العبادة لأجل خلاص الذات يتناقض مع المنهج الإسلامي . ذلك أن فكرة استخلاف الله للإنسان في الأرض تحمله بالمسؤولية عن عمارتها والنهوض بمجتمعاتها» .

وقد تدفقت رسائل الاحتجاج كما توقع هويدي وهي التي أطلق عليها «ثورة الدراويش» ، الذين احتجوا على هجومه عليهم . سأله أحد القراء : «أليس هذا الذي تنتقده خير من التطرف والإرهاب؟» بينما طالبه آخر بأن يوجه اهتمامه إلى محاربة الفساد ، وعاتبه قارئ ثالث قائلا : «لا تكن من الذين يريدون أن يطفئوا نور الله بأقلامهم . فنحن إذا ما أهملنا ديننا تشكون ، وإذا عبرنا عن تديننا تهاجموننا . ماذا تريدون منا بالضبط؟»(٩٥) .

لكن هويدي كان مستعداً للرد على منتقديه على نحو يوضح موقف الإسلاميين الجدد من بناء المجتمع . وقد بدأ هويدي حديثه بالقول بأن هناك من يرون أن مصر يمكنها مواجهة تحديات التنمية في العالم المعاصر عبر تهميش الدين ، وهناك آخرين يفرغون الإسلام من محتواه الجوهري الملتزم بالسعي نحو تحقيق العدل في الأرض كما هو الحال مع الأديان الأخرى ، ويرى هويدي أن كلا المنهجين سوف يحرم المصريين من مصدر بالغ الأهمية وهو الثقافة والحضارة المستلهمة من الدين التي هي إحدى مقومات الهوية ومصدر من مصادر الإبداع . فالمطلوب هو الدين الحضاري الذي يلتزم بالتعاليم والقيم ولا تغيب عنه المقاصد . إنه ذلك التدين الذي يقرن

الإيمان بالسلوك القويم والعمل الصالح، ويضيف هويدي قائلا: «لا أبالغ إذا قلت إن الأمل في النهوض بهذه الأمة معقود على إشاعة ذلك النوع من التدين الذي أتمنى أن تسري روحه بين أتباع كل الديانات في أوطاننا وفي المقدمة منهم المسلمون والمسيحيون.» ويدعو هويدي إلى أن تكون مهمة إحياء التدين الحضاري «على أجندة المخلصين من مثقفينا، بل ولعلي أغامر وأقول إن تلك المهمة التي أشير إليها هي في المستقبل المنظور أمُّ المسائل بامتياز»(٩٦).

ويوضح هويدي العلاقة بين التدين الحضاري وبين مهمة بناء المجتمع، عبر المقارنة بين ذلك النوع من التدين وبين التدين الغاضب وتدين الطقوس؛ فالمتطرفون يسعون فعلاً إلى تغيير المجتمع ولكنهم يفعلون ذلك من «الباب الغلط وبالأسلوب الغلط». وكان غلطهم الأكبر هو أنهم بدأوا بمحاكمة المجتمع وإدانته سلفاً، ومن ثم نشأت بينهم وبين المجتمع علاقة توتر وصدام عبر عن نفسه بأساليب شتى، تراوحت بين الحكم على المجتمع بالكفر وبين استخدام العنف ضده. «ورغم انحسار موجة العنف إلا أن هويدي يحذر من تجاهل الموضوع، لأن أسباب ذلك العنف لم تدرس على نحو جاد»، ومن ثم لم تعالج من أي باب. وعلى ذلك فإن «الإنجاز الأمني اقترن بإخفاق ثقافي وسياسي، صحيح أننا نتحدث عن فئة استثنائية ومحدودة ولكن الصحيح -أيضاً- أنها مليئة بالحيوية وعالية الصوت، ثم إن محدوديتها ينبغي ألا تغرينا بإهمالها لأن معظم النار من مستصغر الشرر»(٩٧).

وفي الأعوام الأولى للقرن الجديد، جاء التهديد الأكبر والأكثر وضوحاً من الدراويش على حد قول هويدي؛ فهم لا يبالون بالمجتمع، ويفصلون الأخلاق عن المعاملات، والمسؤوليات العامة لا مكان لها في فهمهم للدين. ويعطي هويدي مثالاً للدراويش بذلك الذي لديه الاستعداد لأن «يدفع مئات الألوف في بناء مسجد يحمل اسمه ويمتنع عن الإسهام في بناء مدرسة أو وحدة صحية أو إقامة صناعة صغيرة في مجتمعه». ومنهم من «يهتم بمظهره الديني غاية الاهتمام ويؤدي الصلوات في مواعيدها لكنه يتهرب من مواعيد عمله. ومنهم من لا يكف عن البسملة والحوقلة في حين لا يسلم الناس من بذاءة لسانه وخشونة طبعه.» ويقول هويدي إن ذلك النوع من التدين قد صار الأكثر شيوعاً للأسف، ومن خصائصه الكسل الفكري والاجتماعي. ويشرح هويدي ما قصده بالدراويش بقوله إنها «تلك الشريحة الواسعة من الناس الذين يشيع بينهم ما يمكن أن نسميه بالتدين الشعبي من حيث إنهم

توارثوا الدين واتبعوا ما سمعوا ولم ينخرطوا في أي حزب أو تنظيم . وأغلب الظن أنهم ليسوا معنيين بالسياسة ، وغاية مرادهم أن يعمروا طريقهم إلى الله وأن يظلوا مستورين في الدنيا والآخرة» . ويدين هويدي ذلك التدين باعتباره تديناً مجانياً يمارسه البعض دون أن يكلفوا أنفسهم أي تبعات في الأخلاق والسلوك . «ولا أتردد في أن أقول إن هذا التدين الطقوسي بمثابة طاقات إيمانية مهدورة»[٩٨] .

ولم يكن مستغرباً أن يلجأ هويدي إلى كتابات الغزالي والقرضاوي لتأييد وجهة نظره التي أدانت العنف ولكنها أدانت -أيضاً- تلك السلبية الاجتماعية من جانب المتدينين . فمن الواضح أن الغزالي كان يشعر بأن الدراويش قادمون . بل إن القرضاوي -أيضاً- كان قد حذر من إساءة ترتيب الأولويات . وكلاهما تحدث عن أسباب ذلك الانحراف عن الوسطية . وكان الغزالي يفقد صبره مع أولئك الذين كانوا يعتبرون أن الغرب هو وحده المسؤول عن تخلف العالم الإسلامي ، وكان يصر على الحديث عن الأسباب المحلية المسؤولة -أيضاً- عن ذلك التخلف . بل كان الأهم من ذلك أن الغزالي يركز على الانحسار الفكري بقوله إن التدين تحول لتقاليد وممارسات مليئة بالأساطير ، بينما انسحب المسلمون من المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . فالانحطاط العام جاء بالأساس بسبب موت العقل ، وتحول الإيمان إلى تقاليد موروثة بلا فكر[٩٩] . ومن ثم وجد هويدي في كتابات الغزالي ما يؤيده في جهوده لمواجهة الدراويش . فقد عني الغزالي «في السنوات العشر الأخيرة من عمره بترشيد العقل المسلم وإذكاء وعي الأمة» . وكان الغزالي يفزع من الخلل الذي يفصل الدين عن الحياة على نحو يناقض روح الإسلام ، ويسخر من أولئك الذين يركزون على الأمور الهامشية وينشغلون بها[١٠٠] .

وقد عبر هويدي عن جوهر رسالة الإسلاميين الجدد حين ذكر قراءه بأن الكثير من آيات القرآن تبدأ بتعبير «ويسألونك» ويذكر أمثلة : يسألونك عن الخمر ، ويسألونك عن الميسر . ويقول هويدي إن البعض ممن يتحدثون باسم الإسلام لم يذهبوا إلى ما هو أبعد من تلك الأسئلة الموروثة وعجزوا عن مواجهة القضايا الاجتماعية في عصرهم . فمن اللافت للانتباه عند هويدي أن «أغلب العقول المتدينة لا تزال منشغلة بالأسئلة نفسها ولا تنتقل إلى الأسئلة المعاصرة . وإذا كان لي أن أتبع الأسلوب القرآني فسأقول ويسألونك عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية الاقتصادية»[١٠١] .

وسوف يتبين في الفصول القادمة من هذا الكتاب كيف تعامل الإسلاميون الجدد مع تلك القضايا تحديداً ، على نحو يختلف عن التعامل الخطر للمتطرفين معها ، وعلى نحو يتناقض مع تجاهلها من جانب الدراويش .

الفصل الرابع
إقامة نظام اقتصادي

في مقال احتفائي نشره في شتاء ١٩٩٥ بجريدة الأهرام، يقول فهمي هويدي إن «تجربة البنوك الإسلامية على مدى عشرين عاماً تجربة واعدة رغم أنها عوملت على نحو غير منصف»[١]. وينبع عدم الإنصاف من التعالي الذي اتسم به تناول الاقتصاد الإسلامي من جانب نقاد علمانيين مصريين نظروا إلى الفكرة في ذاتها باعتبارها «موروثاً رجعياً» لا يناسب العالم الحديث[٢]. أما الاحتفاء فمصدره السجل المثير للإعجاب لتلك التجربة في الاقتصاد الإسلامي التي سجلها أكثر من خمسين بنكاً أثروا في الاقتصاد المالي العالمي. فمن واقع التحريم القرآني للربا، يقوم البنك الإسلامي على مفهوم «البنك الاستثماري الذي يشارك في الربح والخسارة» في الأنشطة التجارية أو الإنتاجية التي يمولها[٣]. ومن وجهة نظر هويدي، فإنها حين أعادت النظر في الأساليب البنكية المعروفة وابتدعت أشكالا جديدة من التعاملات المالية في ضوء ما يقره الإسلام، فإن البنوك الإسلامية قد اتخذت خطوات جريئة جعلتها واقعاً مؤثراً لا يمكن إنكاره». وتلك التجربة العملية، عند هويدي، تثري الفقه الاقتصادي الإسلامي؛ حيث تعمل على التعامل مع هيمنة اقتصاد السوق العالمي على نحو يتفق مع متطلبات المنظومة الأخلاقية العليا.

ويقوم فكر الإسلاميين الجدد في كل الشؤون الاقتصادية على رؤية مؤداها أن الإنسان في نشاطه الدنيوي هو خليفة الله في الأرض. ولعل أهم ما ينطوي عليه مفهوم الاستخلاف هو أن المال وديعة مقدسة لا مجرد سلعة. فالموارد والمؤسسات المالية ينبغي أن تخدم مقاصد الإسلام في إقامة نظام إنساني عادل لا مجرد تحقيق الربح كهدف في ذاته[٤]. وقد لاقت فكرة أن الإسلام يتحدث لغة أخلاقية تستجيب لمطالب العصر ردود فعل إيجابية في الدوائر المالية العالمية؛ فقد أشار خبراء ماليون كبار إلى أن مجموعات عدة ظهرت حول العالم تدرك أن السوق هو القوة الحاكمة لأي اقتصاد ولكنها تسعى لوضعه في إطار منظومة أخلاقية. وهدف كل

أولئك الإصلاحيين عموما هو حماية الضعفاء ، ووضع قيود على تجاوزات الأقوياء على المستوى الوطني والدولي . ففي عالم ما بعد الاتحاد السوفيتي وما بعد الماركسية برزت جماعات في الغرب منتمية لليسار تسعى إلى تشكيل بديل اشتراكي للفردية المولعة بالربح وقوى السوق التي لا كابح لها ، هذا بينما يهدف آخرون بشكل أكثر تواضعاً إلى خلق شبكة أمان وصياغة برامج تضع قيوداً من أجل مساعدة الأكثر ضعفاً في المجتمع على التكيف بشكل فعال مع قوى السوق . وتسعى كل هذه الجهود لتفعيل الفكرة القائلة بأن الجماعة البشرية ذات مسؤولية عن احترام كرامة البشر . وقد تعاظمت مؤخراً فرص تبادل تلك الرؤى وما ينتج عنها من تجارب اجتماعية . وكما يقول كمال أبو المجد : «العالم كله اليوم بين يدينا خصوصاً مع وجود الأقمار الصناعية والتلفزيون والفيديو وشبكات الإعلام ومراكز البحوث . وأستطيع أن أقول إن هناك رد فعل مناهضا للمادية الناتجة عن النظم الاقتصادية المعتمدة على الاستهلاكية . وقد اتخذ ذلك شكل تدين يزداد اتساعاً حول العالم»(٥) . ويشير منظرو الإسلاميين الجدد كمال أبو المجد ويوسف القرضاوي إلى البنوك الإسلامية كمثال حين يؤكدون بثقة على أهمية رسالة الإسلام في إطار التطورات العالمية في وقت فقدت فيه المجتمعات المهيمنة في العالم - من وجهة نظرهم - الهدف الأخلاقي لصالح استهلاك طائش .

ويعبر هويدي عن سعادته بشكل خاص بذلك الاستطلاع الذي أجرته مجلة الإيكونومست البريطانية ، وهي المجلة الغربية المفضلة لدى الاقتصاديين العلمانيين المصريين ، والذي تناول المد الإسلامي في العالم . وقد أشار تقرير المجلة إلى أن مجال البنوك الدولي ربما هو المجال «الذي يبدو أن الإسلام يملك فيه شيئاً متميزاً يمكن أن يقدمه»(٦) . وقد ألقى الضوء على تلك الفكرة الجديدة مؤتمرٌ عنوانه «البنوك الإسلامية والإعلام الدولي «عقد في دبي في ديسمبر ١٩٩٤ ، هذا رغم أن البنك الأول من ذلك النوع كأن قد تأسس في ١٩٧٥ . وقد ركزت مناقشات المؤتمر - الذي حضره ممثلون عن كبرى البنوك الدولية على مدار يومين - على شرح المبادئ الاقتصادية المستلهمة من الإسلام ، كما قام بتقييم الأداء الفعلي للبنوك الإسلامية . وقد جذب المؤتمر اهتمام الإعلام الدولي حين عرض السجل الإيجابي لما أنجزته تلك البنوك . ومع حلول منتصف التسعينات كانت هناك بنوك إسلامية مزدهرة في بلدان عربية من شمال أفريقيا للخليج إلى باكستان ، ومن تركيا وإيران إلى ماليزيا

وإندونيسيا، بل وصلت إلى جنوب أفريقيا. ويذكر هويدي أن تلك البنوك تتمتع بوزن مالي معتبر بما يجلب لها بالضرورة اهتماماً واحتراماً دوليين. وتصل تقديرات أصول تلك البنوك إلى ٦٠ مليار دولار، بينما وصلت تقديرات إجمالي ودائعها حول العالم إلى ١٢٠ مليار دولار حتى منتصف التسعينات. غير أن كل ذلك لا يمثل إلا حوالي ١٥ ٪ فقط من كل ودائع المسلمين في بنوك العالم. وتأمل البنوك الإسلامية في أن تجذب على الأقل ٥٠ ٪ من إجمالي تلك الودائع في العقود الأولى للقرن الحادي والعشرين. وقد دفع نجاح تلك البنوك حتى الآن وخططها الجريئة للتوسع المجتمعَ المالي العالمي - الذي تهيمن عليه المؤسسات الغربية - إلى الانتقال إلى ساحة البنوك الإسلامية. فقد أنشأ كل من سيتي بانك وجي بي مورجان بنوكاً إسلامية في الخليج، الأمر الذي يشير إلى أن ممارسات البنوك الإسلامية قد وجدت لنفسها مكاناً آمناً على خريطة المؤسسات المالية الدولية.

وفي مؤتمر دبي عبرت بعض البنوك الإسلامية عن ريبتها من دخول البنوك الغربية مجال المنافسة على الأرضية الإسلامية متوجسة من قدراتها الأعلى وخبراتها الدولية الأطول. غير أن آخرين ومنهم الإسلاميون الجدد رحبوا بذلك التحدي وما يمثله من حافز يدفع نحو تحسين الأداء وابتكار خدمات وأساليب جديدة. ورغم أن الأمر انطوى على مخاطرة تتمثل في هروب الأموال منها، إلا أن هويدي أشار إلى أن البنوك الإسلامية ليست هدفاً في حد ذاته، وإنما ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها وسيلة لاستخدام أساليب إسلامية جديدة في المعاملات المالية والاقتصادية. «فإذا ما قبل الآخرون تلك المفاهيم (مثل استبعاد الربا وتبنوا مفهوم المشاركة في الربح والخسارة) فإن هذا معناه نجاح تلك الأفكار الإسلامية وعولمتها»[٧].

وقد نظر النقاد العلمانيون المصريون تقليدياً إلى الأطروحات المتعلقة بدور الإسلام في المجال الاقتصادي باعتبارها ليست عملية في أفضل الأحوال وخطرة في أسوئها [٨]. وهم يتجاهلون حقيقة أن المنظرين الإسلاميين والبنوك الإسلامية قد ابتكروا عدداً من الوسائل الجديدة للتكيف مع المشكلات التي تثيرها الفوائد، وهو الابتكار الذي دفع نحوه غياب الإجماع بين الفقهاء بشأن تلك القضية. فالمفكرون الإسلاميون يجمعون على تحريم الربا، ولكن الخلاف يتركز حول ما إذا كانت فوائد البنوك في العصر الحديث تدخل في باب الربا[٩]. ويعكف المنظرون - الذين يعتبرون فوائد البنوك مما حرمه القرآن - مع رجال البنوك على ابتكار ممارسات جديدة تخلو من

الفائدة . وتأخذ جهودهم شكلين رئيسيين : إما التجارة أو الإنتاج ، وكلاهما يذهب إلى توسيع مفهوم البنك من مجرد عميل مالي إلى شريك استثماري لمن يمولهم في الأنشطة التجارية أو الإنتاجية . وقد استحوذت فكرة البنك كأداة في العملية الإنتاجية أو التجارية -لا مجرد موفر لرأس المال- على اهتمام الأجانب لأسباب تتعلق بالمزايا التي تترتب عليها . ففكرة البنك الاستثماري تعطي للمودع حافزا جيداً يضمن من خلاله أن تنفق القروض في أمور مفيدة . (وقد علقت الإيكونومست قائلة : «يالها من خسارة أن البنوك الغربية لم يكن لديها مثل ذلك الحافز في الكثير من قراراتها بشأن القروض في السبعينات والثمانينات»)(١٠) . وفضلاً عن ذلك فإن فكرة الشراكة تؤكد على اشتراك من يستخدمون المال في المسؤولية ، الأمر الذي يجعل السوق الحر أكثر انفتاحاً بل وربما أكثر ديمقراطية . فكما تقول الإيكونومست إن مثل هذه الآفاق الواسعة تشرح لماذا لا يستحق الاقتصاد الإسلامي «شهقات الازدراء الجاهلة التي عادة ما يتلقاها من نقاده»(١١) . ويتساءل هويدي «لماذا لا ندرك قيمة نجاحاتنا إلا حين يبدأ الاهتمام بها في الخارج؟»(١٢) .

ووفقا للإسلاميين الجدد ، فإن معيار الحكم على الاقتصاد الإسلامي يبدأ أولا بإدراك حقيقة أن يعتبر النشاط الاقتصادي يخدم مقاصد عليا ويعكس قيما جوهرية على رأسها الكرامة الإنسانية والعدل . لكن لا ينبغي الخلط بين تلك الرؤية وبين موقف بعض الإسلاميين الذين يعتبرون أن معضلة المجتمع المصري تنبع من أزمة أخلاقية . فعلى العكس من ذلك ، يرى الإسلاميون الجدد الأزمة المصرية من أوجه متعددة لها أسبابها المادية والأخلاقية على حد سواء . وبلغة صريحة ، يحذر الإسلاميون الجدد الناشطين الإسلاميين من التفكير الضيق الذي يقتصر على الأخلاقيات وحدها ؛ إذ يؤدي ذلك المنهج إلى رؤية خاطئة تعتبر أن المثل والقيم الإسلامية يمكنها أن تحل محل التقييم الواقعي للأوضاع الاقتصادية والجهود العملية لحل المشكلات . ويقرر بيان الإسلاميين الجدد أنه «لم يعد من المقبول علمياً تصوير أزمة المجتمعات الإسلامية المعاصرة بأنها مجرد مشكلة أخلاق وقيم والغفلة - تحت ضغط هذه النظرة الواحدية الساذجة - عن المشاكل المعقدة للمجتمعات الإنسانية المعاصرة وعن تعدد جوانبها وارتباطها» . وفي تحذير لأنصار الإسلام السياسي قليلي الصبر يقول البيان : «إن الذين يتصدون لتغيير مجتمعاتهم وهم يحملون هذا الفكر البدائي الساذج يقدمون على مغامرة هائلة ويتجاهلون أن أمانة المسؤولية عن الآخرين

تقتضي بذل المزيد من العناية في فهم مشاكلهم وإدراك أبعادها»[١٣] .

وقد صار لزاماً في ذلك الوقت من عمر العالم الحديث أن يتم تحليل تلك الأبعاد على مستوى عالمي وليس محلياً . وفي جهد واسع يعتمد على فقه الواقع المنفتح على العالم ، يحلل الإسلاميون الجدد القوى العالمية التي شكلت المعضلات الداخلية وتطلبت فكراً جديداً . وهم يدركون أن الثورات الصناعية والعلمية السابقة تلتها تطورات ثورية في الإنتاج والانتقال والاتصال خاصة في تكنولوجيا التخزين والنقل واستخدام المعلومات . وقد خلقت كل تلك التغيرات - من وجهة نظرهم- مشكلات جديدة ، وأضفت على مشكلات قديمة أبعاداً جديدة ؛ فالإصلاحيون الإسلاميون عليهم أن يتناولوا ليس فقط حتميات التنمية وإنما -أيضاً- المعضلات الاجتماعية مثل الفجوة المتزايدة بين الأغنياء والفقراء ، فضلاً عن الضرر الذي يلحق بالبيئة والذي صارت له الآن أبعاد عالمية . وما لم تتناول الحركات الإسلامية الإصلاحية تلك الموضوعات وما يرتبط بها من قضايا اقتصادية معاصرة فإنها ستظل منعزلة عن مجتمعاتها التي ستتردد في السير وراءها وأخذ شعاراتها مأخذ الجد[١٤] . ويعتقد الإسلاميون الجدد أن بإمكان المجتمعات الإسلامية أن تستفيد من معارف الآخرين وخبراتهم في مواجهة تلك التحديات بشرط أن يفعلوا ذلك على نحو يتفق مع قيم الإسلام ومقاصده .

تمكين الإطار الأخلاقي في النشاط الاقتصادي

عند الإسلاميين الجدد تقع أنشطة البشر الاقتصادية من إنتاج وتوزيع واستهلاك بالكامل في دائرة الإسلام ؛ فالإسلام يرفض أية قطبية ثنائية بين الإنسان ككائن أخلاقي يلتزم بمقاصد عليا وبين الإنسان ككائن مادي له مطالب مادية واحتياجات يجب تلبيتها . فقد خلق الله الإنسان حاملاً الخاصيتين معاً وهما جزءان لا يتجزآن من الطبيعة البشرية التي فطر الله عليها عباده . وتلك هي صفات البشر في كل مكان بغض النظر عن اختلافاتهم الظاهرية . وتجاوز تلك الاختلافات في الإسلام مبني في جوهره على معجزة الخلق نفسها ؛ إذ خلق الله الرجال والنساء من نفس واحدة ، وجعلهم أخوة وأخوات بغض النظر عن الدين أو العرق أو الجنس ، بل إنه جعل الإنسان خليفة له في الأرض مكلفاً بعمارتها وفق مشيئته . ويعني مفهوم الاستخلاف أن كل البشر -لا العرب والمسلمين فقط - لهم الحق في الكرامة

والعدل . وهم مكلفون بما يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد العيش والاستمتاع بما هو موجود في هذا العالم ؛ إذ عليهم أن يعيشوا وفق المقاصد العليا التي قررها الخالق ، وهم مكلفون بتدبير الظروف التي تهيئ القيام بتلك المسؤولية .

ومن ثم يعني الاستخلاف أن الحقوق الأساسية لكل البشر -بغض النظر عن الدين والعرق والجنس- هي في الوقت ذاته واجبات تجاه الخالق . ويقول هويدي إن حماية تلك الحقوق التي هي حقوق الإنسان والله في الوقت ذاته هي «هدف الشريعة» ، وهي تتراوح بين الحقوق المادية والروحية . ومن ثم فإن الشريعة تعني صيانة «الروح والعقل والدين والعرض والمال» ، وانتهاك أي من تلك الحقوق الإنسانية إنما هو انتهاك لحقوق الله واعتداء على الشريعة . ففي الإسلام- إذن- احترام حقوق الإنسان واجب ديني[١٥] .

والله لم يخلق الإنسان ويسخر له كافة المخلوقات الأخرى على الأرض دون هدف . فالهدف كما يقول هويدي هو «تمكين الإنسان من التعمير والبناء» . ويشرح هويدي الفكرة الجوهرية قائلاً إن العلاقة بين معجزة الخلق وبين عمارة الأرض واضحة للغاية في القرآن «فعمارة الأرض - إذن- أحد مقاصد الشريعة» . «ولأن التقدم ضروري لعمارة الأرض ، فإن التراخي في تحقيقه عدوان على حقوق الله ، وعجز عن تحقيق أحد مقاصد الشريعة . وكل عدوان على حق الإنسان في العيش بكرامة وعدل وفق طبيعته التي خلقه الله عليها إنما هو انتهاك لحقوق الله»[١٦] .

وفي ضوء ذلك الفهم المحدد للاستخلاف الذي يقرره القرآن ، تصبح أهمية تجربة البنوك أكثر وضوحاً ؛ إذ لا يجوز اختزال الاقتصاد الإسلامي في المعاملات البنكية . غير أن اعتبار المال ملكاً لله والبشر مجرد حراس عليه هو المعنى الكامن وراء فكرة «البنك الاستثماري» ؛ فالناس «لا تملك «رأس المال وإنما هم يملكون فقط حق استثماره باعتبار أن هذا الاستثمار أداء لدورهم كخلفاء لله في الأرض» . ولأنه مال الله فإن الأمم لها حقوق فيه ، مثلما فيه حقوق للفقراء والمستضعفين . والمال بهذا المعنى ينبغي أن يستخدم في أغراض مثمرة وذات بعد إنساني . ومن ثم تمثل البنوك الإسلامية تجسيداً لذلك المعنى المجرد لحقوق الله في شكل ممارسات ملموسة . والأنشطة الاقتصادية - في ضوء ذلك - هي بعد مهم من أبعاد المشروع الحضاري الشامل الذي يهدف إلى نهضة الأمة وفق قيم الإسلام . ويحتل العدل مكانة جوهرية بين تلك القيم كما هو واضح من القرآن . وهو مشروع جامع ؛ لأن المفهوم القرآني بشأن

الاستخلاف -كما يؤكد هويدي- لا يخاطب المسلمين وحدهم وإنما الجماعة البشرية كلها»[١٧] .

وقد تقلد يوسف القرضاوي - بين الإسلاميين الجدد - موقع القيادة في شرح الإطار الحضاري الإسلامي في مجال الاقتصاد ، رغم الإسهامات المهمة لكل الإسلاميين الجدد في ذلك الصدد . ويمكن قراءة الأعمال المهمة للقرضاوي باعتبارها شرحاً مفصلاً للاقتصاد من منظور إسلامي . فمهمة ذلك الإطار الأخلاقي هي أن يكون بمثابة مصدر إلهام وإرشاد للأنشطة الاقتصادية فضلاً عن كونه منظومة تستخدم للحكم على الإنجازات .

وانطلاقاً من مفهوم الاستخلاف المؤسس للموضوع كنقطة البدء ، يرسم القرضاوي البعد الإلهي للاقتصاد الإسلامي ويقرر أن «العلاقات الاقتصادية في النظام الإسلامي لابد أن يتم بناؤها وتقويمها على أساس قدرتها على تعظيم علاقة البشر بالمقاصد الإلهية» . وفي بعض الأحيان يتم التعبير عن تلك العلاقة في شكل أوامر أو نواه صريحة في النص المقدس لا يجوز تجاهلها أو انتهاكها ، مثل الزكاة التي هي إحدى العبادات ، أو الربا المحرم في المعاملات المالية . غير أن علاقة الإنسان بتلك المقاصد الإلهية لا تأتي في أغلب الأحيان في شكل توجيه بقدر ما تأتي من المكانة الفريدة التي منحها الله الإنسان . وبينما يجوز لأنظمة فكرية أخرى أن تجعل لقمة العيش هدفها وتعطي الاقتصاد الأولوية الأولى ، فإن النظام الإسلامي إنما يعطي تلك الأمور الأهمية كوسائل ؛ فالهدف الرئيس يظل هو تكريم الإنسان وإنقاذه من ظلم المادية عبر الارتقاء بكيانه الأخلاقي والروحي[١٨] .

ولأن الأنشطة الاقتصادية لابد وأن تعبر عن علاقة الإنسان بربه ، يقول القرضاوي إن الاقتصاد الإسلامي لابد -أيضاً- أن يكون أخلاقيا ومتوازنا وذا بعد إنساني ؛ فالإنسان الذي خلقه الله ليقوم بمهمة محددة على الأرض لا يمكن أن ينتهج مسارا لا أخلاقيا في الجوانب المادية من حياته . وتتجسد فكرة الحدود والمسؤوليات التي فرضها الله في مفهوم «حقوق الله» والذي تجد جذوره في الاستحقاقات الواجبة على البشر إزاء الخالق بموجب المكانة المتميزة التي منحها الله للإنسان بالمقارنة بكل مخلوقاته . فالإنسان مكلف ومن ثم يلعب دورا أكثر رقياً من باقي المخلوقات ، ولا يجوز الجور على التكريم المنطوي عليه ذلك الدور ، سواء من جانب الإنسان نفسه أو من جانب غيره ، ولا يمكن للرغبات ولا حتى الاحتياجات البشرية أن تكون وحدها

المحرك للنشاط الاقتصادي . فعلى سبيل المثال فإن هناك مصالح وحقوقاً جوهرية للبشرية كالعدل لا يمكن إلغاؤها بفعل السوق أو السياسة ؛ لأنها في الواقع من حقوق الله . ويرفض القرضاوي صراحة فكرة «الإنسان الاقتصادي» المخول بدافع المصلحة أو الربح ليفعل ما يشاء . «لا ، فهو مقيد بالعقيدة والأخلاق»[١٩] . وبنفس المنطق ، يتحتم على النظام الاقتصادي للإنتاج والتوزيع والاستهلاك أن يحترم تلك القيم والمقاصد الإسلامية الأساسية[٢٠] . وعند القرضاوي لا يوجد صراع بين البعد الإلهي والأخلاقي للنظام الاقتصادي الإسلامي وبين طبيعته البشرية ؛ ذلك لأن الاثنين يرتكزان على مبدأ واحد هو قيمة الإنسان كخليفة لله في الأرض . والأنشطة الاقتصادية التي تتم بناء على تلك المعايير الأخلاقية من شأنها أن تخدم بالضرورة الحاجات الإنسانية ، وتأتي في المقدمة الحاجات الأساسية اللازمة ليحيا الإنسان بشكل كريم . أي أن الإسلام لا يسعى إلى حرمان البشر من المتع الحلال على الأرض بشرط ألا يتم الإفراط في السعي وراءها . ولا مانع عند القرضاوي من الاستمتاع الحلال بالمسكن والملبس ووسائل التنقل . وفي إشارة إلى رفضه للمحرمات الصارمة التي يفرضها الإسلام «الغاضب» يذكر صراحة الحاجة إلى تنمية الشعور بالجمال وتذوق الفنون[٢١] . وأخيراً يشرح القرضاوي أن الاقتصاد الإسلامي يمكنه أن يحقق تلك الغايات الأخلاقية عبر ترتيبات اقتصادية تتبنى رؤية متوازنة تتجنب التطرف . فالتوازن يعني تجنب المبالغة في حقوق الأفراد - كما تفعل الرأسمالية - أو حقوق المجتمع كما تفعل الاشتراكية . وهو يعني -أيضاً- البعد عن الإفراط في التدين الشخصي حين يأتي على حساب القيام بالمسؤوليات الاجتماعية التي شرعها الإسلام .

وللإطار الأخلاقي الإسلامي أكثر من مجرد معنى مجرد عند الإسلاميين الجدد . وحين يستلهمونه صراحة أو ضمنا فإنه يضفي التماسك على مداخلاتهم العملية بشأن القضايا الاقتصادية . فدون حاجة إلى نموذج إسلامي صارم للاقتصاد ، فإنه يمكنهم من فرز القضايا وتحديد أيها تستحق اهتماماً نشطاً . فالمهم عند الإسلاميين الجدد هو تحقيق المقاصد الأخلاقية بأبعادها الإنسانية والإلهية بغض النظر عن شكل المؤسسات أو الإجراءات التي يتم من خلالها تحقيق تلك المقاصد . وفي الوقت ذاته يمكن استخدام ذلك الإطار الشامل والمرن بفاعلية لتقويم سلوك أي نظام اقتصادي سواء كان رأسمالياً أو اشتراكياً أو خليطاً بينهما .

ويقدم فهم الإسلاميين الجدد للبعد الإلهي للنشاط الاقتصادي المفتاح لفهم الجدل الدائر بشأن ما ينطوي عليه امتلاك المال أو رأس المال من التزامات ؛ فهم ينظرون إلى الجدل بشأن الزكاة من تلك الزاوية . ويشرح القرضاوي أن المال يأتي ومعه التزام أخلاقي بإنفاقه ، «كما يقول الله تعالى ، من أجل الصالح العام وفي مساعدة الفقراء والمستضعفين أي ينفق مال الله على عباده»[٢٢] . ويناقش الإسلاميون الجدد موضوع الزكاة ؛ لأن الكثير من المسلمين في مصر لا يؤدونها . وفي حين يبرر الذين لا يؤدونها موقفهم بأنهم يدفعون الضرائب للدولة التي يفترض أن تقوم بتلك الالتزامات الاجتماعية السابق ذكرها ، فإن آخرين يقولون العكس أي يؤدون الزكاة ويستخدمون ذلك ذريعة للتهرب من الضرائب . ويستنكر الإسلاميون الجدد ذلك التراخي في أداء فريضة الزكاة [٢٣] ، ويفترضون في كتاباتهم أن على كل مسلم أن يؤدي التزاماته الدينية والتي تحتل بينها الزكاة موقعا متقدما مثلها مثل الشهادتين والصلاة والصوم والحج باعتبارها الأعمدة الخمسة للإيمان .

ويأتي ذلك الاهتمام بالمسؤولية الشخصية والجماعية للمسلم ليميز نظرة الإسلاميين الجدد للبعد الأخلاقي للاقتصاد في النظام الإسلامي .

وهم يدعون المسلمين للالتزام بالمعايير الأخلاقية لا فقط في تعاملاتهم اليومية وإنما -أيضاً- حين تفشل الدولة والمجتمع في حماية الضعفاء . ويقول القرضاوي : «إن المسلم حين يشتري ويبيع ويقترض ويقرض وغير ذلك من المعاملات المالية محكوم بالأوامر الإلهية أي عليه ألا يتربح من أشياء حرمها الله ، ولا يستغل الآخرين من خلال الاحتكار ، ولا يكذب ولا يسرق ، ولا يقبل الرشاوى أو يقدمها»[٢٤] . كما أن الدين في الإسلام ينظم أكثر من مجرد السلوك الفردي للإنسان وعلاقته الشخصية بربه ؛ فقيم الإسلام تغطي كل التفاعلات البشرية وهو ما يعني أن خلاص الفرد لابد وأن يتبعه خلاص المجتمع . فآية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يقول القرضاوي هي إحدى تجليات رفض الإسلام «لأي عزلة للفرد عن مجتمعه الأكبر»[٢٥] .

ويؤكد فهمي هويدي على تلك النقطة الجوهرية المتعلقة بالأهمية القصوى للمسؤولية الاجتماعية عبر قصة أحد كبار الأئمة الذين عاشوا في القرون الأولى للإسلام . يقول هويدي إن الإمام كان عادة ما يؤدي فريضة الحج كل عام ، ويدخر بعض المال مع أحد مساعديه لأجل ذلك الغرض . وفي أحد الأعوام وبينما هو يهم

بمغادرة المدينة مع قافلة الحجيج ، مر على فتاة صغيرة تجوب موقع القمامة في المدينة فتوقف الإمام وسألها عن أمرها ، فقالت إنها يتيمة بلا عائل وتبحث عن شيء تقتات به ، فاستدار الإمام إلى مساعده وأمره أن يعطي الفتاة كل المال الذي ائتمنه عليه قائلا ببساطة «هذا حجنا لهذا العام»[٢٦] .

إن هذا الالتزام بالاستجابة للاحتياج الإنساني -كما يتضح من قصة الإمام- إنما ينبع من الشعور الإسلامي بالمسؤولية الأخلاقية إزاء رد الظلم . وإقامة نظام اقتصادي يحقق الكرامة والعدل مهمة بشرية ضخمة لم يحدد الله لها وصفة جاهزة مباشرة أو مفصلة . ويرفض الإسلاميون الجدد -بشكل خاص- الفكرة المبسطة التي تعتبر أن طاعة الأوامر الإلهية القليلة التي جاءت صريحة في القرآن تجعل الاقتصاد إسلامياً ؛ فهم يرون أن ذلك الفهم قاصر للغاية ، صحيح أن آيات القرآن مثل تحريم الربا وفرض الزكاة لها تأثيراتها الاقتصادية ومن ثم ينبغي الوفاء بها ، إلا أن تحريم الربا وإيتاء الزكاة يمثلان عناصر مهمة ، ولكنها ليست كافية لاعتبار نظام اقتصادي بعينه إسلامياً . من السهل تصور نظام يحرم الربا وتؤدى فيه الزكاة ومع ذلك يغيب فيه الوفاء باحتياجات البشر الأساسية . وبالروح نفسها ، يرفض الإسلاميون الجدد دعاوى بعض المنتمين للحركة الإسلامية الذين يسعون إلى تقديس الممارسات والمؤسسات الاقتصادية التي سادت في العصور الأولى للإسلام وكانت تفي بتلك الاحتياجات . فمن وجهة نظرهم لا النصوص ولا النموذج التاريخي كافيان لتعريف نظام اقتصادي بأنه إسلامي . فابتكار نظام اقتصادي إسلامي هو أحد المجالات التي تركها الله لجهود كل جيل ، بعد أن يستلهم في جهوده تلك مقاصد الإسلام العليا وقيمه التي تحدد المعايير التي تذهب إلى ما هو أبعد من نصوص بعينها .

وتركز تلك القيم الإسلامية العليا على الوفاء بحاجات البشر في سياق اجتماعي لا من خلال التعبير عن التدين الشخصي . وقد أكد الغزالي بشكل أكثر بلاغة على أولوية خلق مجتمع يحترم الإنسان قبل الاهتمام بالجوانب الروحية الفردية ؛ فالإسلام لا يمجد الفقر ، ولا يجازي الفقراء في الآخرة على آلامهم في الدنيا ، على العكس فإن ملء البطون الفارغة ، والتخفيف من قلق البشر بشأن بقائهم المادي هو المهمة الأولى للنظام الإسلامي العادل . فربُّ القرآن يدرك الحاجات الإنسانية الأساسية وضرورة الوفاء بها . ويسخر الغزالي من مجرد فكرة دعوة الناس للإسلام أو الحديث عن إصلاح الدين دون التعامل مع احتياجات أولئك البشر

الجسدية أولاً . ومن وجهة نظره فإن إصلاح الأوضاع المادية شرط ضروري يسبق تنمية الإيمان الديني لا العكس . ويذكر الغزالي أتباعه بأن الفقهاء اجتمعوا على أن الصلاة التي تنبع من الخوف والجوع ليست صلاة على الإطلاق ، ولا يمكن اعتبار الفقر والخوف بوابة لدخول الإسلام . بل أكثر من ذلك ، يقول إن لكل المسلمين مصلحة في التغلب على تلك الابتلاءات التي يواجهها البشر لأنه حتى يكون المسلم مسلماً فأنه يتحتم عليه أن يشارك غيره من البشر همومهم . ويؤكد الغزالي والقرضاوي في كل كتاباتهما على أن الفرد لا يمكنه أن يكون مسلماً بمعزل عن الآخرين ، وإنما كجزء من جماعة المؤمنين . فالإسلام لا يعتبر ذلك المنهج مجرد دلالة على صلاح المؤمن ، وإنما هي أحد متطلبات العقيدة ؛ فعلى كل مسلم مسؤولية تجاه المسلمين الآخرين خصوصاً الذين يعانون العوز والحرمان . وفي الإسلام فإن كل أعمدة العقيدة : الصلاة والصوم والزكاة والحج لها بعد اجتماعي ؛ فالزكاة والحج مرتبطان بشكل مباشر بالجماعة ، حيث إن الزكاة تهدف صراحة إلى مساعدة الأضعف في المجتمع . أما الحج فينطوي على التزام كثيراً ما يتجاهله المسلمون وهو أن يناقش المؤمنون المجتمعون في الأراضي المقدسة قضايا الأمة . ومن ثم فإن اثنين من تلك الأعمدة لا يمكن أصلاً أداؤهما من جانب المسلم وحده . أما صوم رمضان فإن مغزاه الكامل لا يتحقق إلا بالخبرة الجماعية المتمثلة في التهذيب المشترك ، والتدبر في العقيدة . وهناك -أيضاً- تفضيل لأداء الصلاة في جماعة ، وهو التفضيل الذي لا يتحول إلى التزام إلا بالنسبة لأداء صلاة الجمعة . أما الشهادة -وهي العمود الخامس- فإنها لا تعبر عن طاعة الفرد وخضوعه لرسالة الله فقط ، وإنما هي -أيضاً- إعلان عن الدخول في جماعة المسلمين . ومن هنا فإن العبادات الأساسية في الإسلام تركز بشكل متميز على الجما -[٢٧] . ولهذا السبب تحديداً فإن الله -كما يقول الغزالي- قد جعل متطلبات العبادات في حدها الأدنى حتى يتسع الوقت للالتزامات المتعددة إزاء الجماعة[٢٨] .

ورغم الفشل الاقتصادي المتكرر وتأثيره السلبي على مواطني مصر - وخصوصا الأقل حظاً- إلا أن الإسلاميين الجدد لم يفقدوا أبدا إدراكهم لأهمية التوازن في الدعوة إلى الإصلاح مؤكدين بانتظام على التدرج . ويدفعهم في ذلك ما هو أكثر في الواقع من اعتدالهم الشخصي . فهم يؤمنون -كما يشرح بيانهم -بأن التغيرات الراديكالية التي طرأت على توجه مصر الاقتصادي من الرأسمالية إلى الاشتراكية ثم

العودة إلى الرأسمالية قد أضرت بالاقتصاد ضرراً بالغاً . وللسبب نفسه فإنهم يحذرون أولئك المنتمين للتيار الإسلامي الذين ينادون بتحول راديكالي جديد ، وإن كان هذه المرة من وحي الإسلام . ففي القضايا الاقتصادية - كما في كل أبعاد التغيير الاجتماعي الذي يرنون إليه -يدعو الإسلاميون الجدد إلى التغيير بخطى متزنة تتجنب كل أشكال الغلو .

وفي بيانهم يدعون إلى موقف براجماتي لا أيديولوجي يوجه عملية الإصلاح الاقتصادي . ويرون أنه لا يجوز تجاهل الأفكار الإصلاحية الواعدة إذا ما أتت من خارج العالم الإسلامي أو من تيار لم يعد يحظى برواج في مصر . وهم في تقييمهم للأيديولوجية الرأسمالية أو الاشتراكية يحذرون من الغلو في كل منهما ؛ فهم يرفضون ميل الرأسمالية المتطرفة نحو التضحية بالصالح العام عبر المبالغة في الاهتمام بالحقوق الفردية . ويرفضون تخلى الاشتراكية الراديكالية الكامل عن الحقوق الفردية . ويقولون إن الرأسمالية في صورتها المتطرفة يمكن أن تؤدي إلى التخلي عن معايير العدالة الاجتماعية ، بينما تخاطر الاشتراكية بالتضحية بالحرية أملاً في الرخاء المادي . ويؤكدون على أنه من وحي قيم الإسلام المعتدل ، ينبغي أن تظل الحرية والعدل معاً من أهداف تنمية الاقتصاد[٢٩] .

وحين بدت لاحقاً تأثيرات الصحوة الدينية العالمية على مصر كان الإسلاميون الجدد في مقدمة المحذرين من شكل آخر من أشكال الغلو ؛ فقد وقفوا بصرامة ضد الغلو في التدين الشخصي للمسلمين على حساب الهموم الاجتماعية التي ينبغي أن يتعامل معها أي اقتصاد قوي . وبينما احتفوا بمظاهر التدين كمصدر لأمل كبير ، في وقت خلا من المؤشرات الإيجابية ، فإنهم حذروا المتدينين من التخلي عن الالتزام الجاد بإقامة مجتمع منتج وعادل ، الذي هو جوهر الإسلام .

وكما رأينا في الفصل السابق ، كان فهمي هويدي في مقدمة من تصدوا للدراويش الذين يحد إفراطهم في التركيز على البعد الشخصي للتدين من قدرتهم على الوفاء بالتزاماتهم الإسلامية الأوسع والمتمثلة في رفاهية مجتمعهم والاهتمام بمواطنيه . وقد أكد هويدي موقفه من الدراويش من خلال قصة شخصية تتعلق بقريته الصغيرة في المنوفية التي ينظم فيها أهل القرية رحلات العمرة خلال شهر رمضان . والعمرة رغم أنها مستحبة إلا أنها ليست ملزمة في الإسلام . ويقول هويدي إن أبناء القرية يستأجرون سيارة تقلهم في المرحلة الأولى من رحلتهم للعمرة ، وهي التي تسير

بصعوبة وسط شوارع القرية التي تغمرها مياه المجاري . ورغم حسن نوايا أبناء القرية ، إلا أنهم -كما يعلق هويدي- لم يربطوا أبداً بين الأموال التي تنفق على العمرة وبين تجاهل أوضاع الصرف الصحي في القرية ، فلم يجل في خاطر أحد أنه إذا اتحد أبناء القرية وأصلحوا الصرف الصحي في القرية فإن هذا يقربهم إلى الله ؛ إذ إن ذلك العمل يخدم حقوق الله عن العمرة» (٣٠) . ثم يذهب هويدي إلى ما هو أبعد من ذلك ليقول إن المهمة المتمثلة في حل مشكلة الصرف الصحي مقدمة حتى على الحج الذي لا يصبح فريضة إلا بتوفير الموارد المالية اللازمة لإتمامه .

ولم يخلط الإسلاميون الجدد أبداً بين ذلك الإطار الأخلاقي الذي يسمح لهم بمثل ذلك التمييز بين القضايا وبين وجود نظرية أو نموذج صارم لاقتصاد إسلامي . ولم يفقدوا أبداً إدراكهم أن ذلك الإطار المعياري - حتى في أكثر صوره تفصيلاً- لا يغني عن نظام أو نموذج اقتصادي «يُعني بالتفاصيل»(٣١) . وهم يؤمنون بأن السعي لخلق نموذج اقتصادي إسلامي موحد وثابت إنما هو جهد في غير محله ؛ نظراً لالتزام الإسلام بالوفاء بحاجات البشر في كل زمان ومكان . فلا توجد مؤسسات أو آليات يمكنها أن تناسب الأوضاع بالغة التباين من مكان لآخر والتي صار على المسلمين أن يتولوا في إطارها مسئولياتهم الاقتصادية .

وبالطبع لا يوافق كل المسلمين على تلك الرؤية ؛ فمن داخل التيار الإسلامي يبرز الثوريون فاقدو الصبر الذين يصرون على الافتراض المبسط بأن الإسلام لديه نظرية اقتصادية متكاملة ما عليهم إلا تطبيقها بمجرد الوصول للسلطة . وفي أغلب الأحيان يكشف الفحص الدقيق عن أن فكر هؤلاء لا يذهب إلى ما هو أعمق من مجرد اعتبار النصوص الخاصة بتحريم الربا في تعاملات البنوك وإيتاء الزكاة كافية لأن تجعل الاقتصاد إسلامياً . وفي بعض الأحيان ، فإن تلك المصادر النصية المحدودة يضاف إليها من التاريخ مؤسسات اقتصادية كالوقف لتعميق الانطباع بوجود نظرية اقتصادية إسلامية شاملة . وقد وجد ذلك الفكر الذي تبناه البعض في معسكر الإسلام السياسي دعماً مما صار يعرف بنظم الحكم الإسلامية التي عرفت اقتصادياتها بتلك الطريقة نفسها وسط صخب وضجيج . وقد احتج الإسلاميون الجدد على ذلك . صحيح أن القرآن والسنة يضمان نصوصاً بشأن الربا والزكاة ، وصحيح أن هناك مؤسسات أنتجتها الخبرة التاريخية للمسلمين مثل الوقف ، إلا أن هذين المفهومين القرآنيين يتعلقان- عند الإسلاميين الجدد - بمجالات محدودة

للغاية . وحتى في حالة إضافة جزيئات من خبرات الماضي ، مهما كانت قيمتها في عصرها ، فإن ذلك لن يؤدي في أحسن الفروض إلا إلى خلق ما هو عبارة عن مجرد مزيج من النصوص وبقايا خبرات تاريخية منزوعة من سياقها لا يمكنها أن تمثل نظرية إسلامية عامة أو نموذجاً اقتصادياً إسلامياً .

تجارب في مجال الاقتصاد

ولأن الإسلاميين الجدد خلصوا إلى أنه لا يوجد نموذج ثابت ولا مفصل للاقتصاد الإسلامي ، فإنهم يؤكدون على أن بناء الاقتصاد في ظروف بعينها يتطلب بالضرورة التجريب ، وهو ما ينطوي على المخاطرة والتجريب والتعامل مع المشكلات الحقيقية فضلاً عن البحث عن سبل عملية لحلها . وقد كان الإسلاميون المصريون على مستوى التحدي فيما يتعلق بمسألة ابتكار سبل جديدة ، وهو ما يعترف به حتى أكثر منتقديهم تشدداً . ولعل المجتمع المدني كان أكثر الفضاءات ملاءمة لابتكاراتهم ، وهي التي لا تمر دون أن تجذب الانتباه . ويشير نقادهم العلمانيون - ربما بقدر قليل من البراءة فقط - إلى التعددية المذهلة لمبادرات الإسلاميين خصوصاً في المجال الاقتصادي ؛ فيعلق عبد المنعم سعيد مدير مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام قائلاً إنه «بينما يتحدث الجميع عن المجتمع المدني ، فإن الإسلاميين يبنون ذلك المجتمع المدني بما في ذلك مؤسساته الاقتصادية . فهم ينشئون شركاتهم وبنوكهم ، ويلعبون دوراً مؤثراً في النقابات المهنية ، ويبنون مؤسسات اجتماعية كالمدارس والمستشفيات بل وحتى الفنادق . فالتيار الإسلامي لا يقف عند مجرد المطالبة بمجتمع مدني كما يفعل اليسار ولا يدعون إليه كما يفعل الليبراليون ، وإنما هم يبنونه بأشكال متميزة»[٣٢] . أما سعد الدين إبراهيم مدير مركز ابن خلدون ، فإنه يحذر صراحة مما قاله ضمناً عبد المنعم سعيد ، معتبراً أن «الأحزاب السياسية الحقيقية في مصر هي البنوك والشركات التي تخلق مصدراً مستقلاً للقوة الاجتماعية للإسلاميين»[٣٣] .

ولكن الإسلاميين الجدد أنفسهم لا ينخرطون في مثل تلك الدعاوى المبالغ فيها بشأن القوة الاجتماعية والاقتصادية الكامنة في المؤسسات الإسلامية . ولا هم يقبلون الافتراض المسكوت عنه في كل ذلك وهو أن تلك المبادرات المتعددة ذات طابع عمدي ومنظم . وهم يعارضون على وجه التحديد الفكرة القائلة بأن التجارب

الاجتماعية للناشطين الإسلاميين تهدف بشكل عمدي ومنظم إلى خلق خلايا إسلامية هدامة تمثل نواة المجتمع البديل . صحيح أن بعض المتطرفين المنتمين للإسلام السياسي يحلمون فعلاً ببناء القوة من أجل السيطرة على الحكم ، إلا أن الإسلاميين الجدد يعارضون بشكل نشط طموحات تلك الأقلية ، ويتحدثون باسم الوسطية عن أهداف جد مختلفة تتمثل في التحول الديمقراطي المفتوح .

ويدرك الإسلاميون الجدد أن المبادرات في المجال الاقتصادي تخرج تلقائية من التيار الإسلامي ، وتخرج عن نطاق سيطرة أية قوة منظمة أو حركة بعينها . ولهذا السبب تحديداً فإنهم يوجهون انتباههم إلى نقد القصور في تلك التجارب وترشيدها . فدعم الإسلاميين الجدد للإصلاح لا يعني موافقتهم الأتوماتيكية على نتائج تلك الجهود ؛ فالمعيار هو النتائج الإيجابية التي تخدم مصالح المجتمع وتتسق مع الرؤية الأخلاقية للإسلام . ففي حالة شركات توظيف الأموال الفاسدة أكدوا -كما جاء في بيانهم- على أن الانتهازيين من كل صنف يستغلون الرموز الإسلامية ويضرون المجتمع . وفي المقابل دافعوا بقوة عن البنوك الإسلامية بسبب إسهاماتها البناءة وطابعها الابتكاري .

لكن شركات توظيف الأموال كانت التجربة التي استحوذت على الاهتمام العام في أواخر الثمانينات ؛ فقصة فساد تلك الشركات اتخذت أبعاداً وصلت إلى المأساة الوطنية حين كشفت التحقيقات عن أن ما يقرب من نصف المليون أودعوا أموالهم فيها . ووصل ضياع الأموال إلى ما يقرب من ثمانية بلايين جنيه مصري . ولم يحك القصة على نحو مؤثر إنسانياً كما حكاها الراحل أحمد بهاء الدين صاحب العمود اليومي في الأهرام ، والذي كان يحظى باحترام واسع النطاق ؛ فبعد أن عرض وقائع قصة ذلك النصب المذهل ، وصف بهاء الدين مأساته الشخصية حين علم حجم الدمار الذي جلبه ذلك الاحتيال على حياة الناس ، فقد كتب يقول : «حينما كنت أكتب تلك السلسلة كان يومي ينتهي دائماً بأعصاب مدمرة بفعل القصص المأساوية التي كنت أسمعها عبر الهاتف أو أقرؤها في رسائل تصلني أو يحكيها لي أصحابها في مكتبي أو حتى في الطريق» . وكغيره من المعلقين الذين تحلوا بالمسئولية ، أدرك بهاء الدين أن شركات توظيف الأموال استخدمت رموزاً إسلامية لإغراء العملاء ، وأن بعض عناصر التيار الإسلامي أيدت ذلك الاحتيال واستفادت منه ، ولكن بهاء الدين خلص في النهاية إلى أن البعد الإسلامي لعب -على أية حال- دوراً ثانوياً ،

بل لفت إلى أن الإسلام وفكرة الاقتصاد الإسلامي نفسها عانت الكثير من التشويه ؛ فمفهوم الاقتصاد الإسلامي صار من وجهة نظره ضحية بلا مبرر لتلك المأساة (٣٤) .

أما الإسلاميون الجدد فقد جاء تقويمهم لشركات توظيف الأموال ليؤكد على الأسباب السياسية والاقتصادية وراء صعود تلك الشركات . فقد شرح هويدي بشكل مقنع أن الخصائص الجوهرية فضلا عن الاستراتيجيات الأساسية التي اتبعتها تلك الشركات ذات علاقة ضعيفة للغاية بالخلفية الثقافية الإسلامية لمصر ، بل وبالأفكار الأساسية التي تحرك الاقتصاد الإسلامي . وأشار إلى أن هناك عنصرين متضافرين يفسران صعود شركات توظيف الأموال ، الأول : هو أن توفُّرَ كميات كبيرة من أموال وتحويلات المصريين العاملين بالخليج قد أدى إلى وجود حجم ضخم من المدخرات ، والثاني : هو فشل النظام البنكي الرسمي في خلق فرص استثمار جذابة لتلك الفائض من الأموال مما أدى إلى خلق فراغ ملأته شركات توظيف الأموال(٣٥) . وقد توصلت أفضل الدراسات الاقتصادية التي أجريت لتحليل ظاهرة شركات توظيف الأموال إلى تلك النتيجة نفسها ، ولم يكن لأي من تلك العوامل الرئيسية بعد إسلامي (٣٦) . فالمفهوم المحوري الذي حكم عمل تلك الشركات كان يعكس ما يسمى «الخطط الهرمية» التي برزت في سياقات ثقافية متعددة حول العالم ، وانتهت دوماً إلى نتائج كارثية . فسعر الفائدة المرتفع في البداية والذي جذب المستثمرين ، كان ناتجاً عن المعادلة البسيطة الكامنة وراء كل أشكال الاحتيال الهرمية ؛ فالأرباح الموزعة لابد وأن تظل دوماً أقل من الأموال الجديدة التي يتم تلقيها ؛ لأن الأرباح تدفع من الإيداعات الجديدة لا من الكسب أو الأنشطة الإنتاجية . ويخلق التوسع في عدد الذين يحصلون على المزايا ضغوطاً هائلة نحو التوسع في عدد المستثمرين الجدد . وينتهي ذلك المخطط الهرمي بالضرورة بالانهيار حينما لا يشارك عدد كاف من المستثمرين الجدد . ولأنها اتبعت ذلك النمط بحذافيره ، فقد انهارت شركات توظيف الأموال في مصر عندما حدث انحسار في الطفرة النمطية وانخفاض في رأس المال المتوفر من التحويلات النقدية للعاملين في الخليج . ولم يكن للمنطق الذي عملت به شركات توظيف الأموال أية علاقة «بالبركة الإسلامية» التي استخدموها في مرحلة توسعهم وصعودهم ، ولا كان لها علاقة «بالعين الحاسدة الشريرة» في مرحلة انهيارهم ، رغم أن ممثلي تلك الشركات استخدموا المعنَيَين للتغطية على أفعالهم .

وكان الخيط الذي يربط تحليلات اقتصاديين لهم احترامهم مثل سعيد النجار ومحمود عبد الفضيل هو عجز الحكومة عن أن تدرك مبكراً الحاجة إلى اتخاذ إجراءات في أسواق المال والاستثمارات تسمح باستيعاب أموال تحويلات المصريين، بل اتفق الاقتصاديون على أنه حتى حين أصبح واضحاً أن تلك الشركات المشكوك في أمرها قد نجحت في جذب نسبة هائلة من مدخرات رأس المال، لم تتحرك الحكومة بالسرعة المطلوبة لتنظيم أنشطة تلك الشركات. وكانت العوامل التي ساعدت على نجاح تلك الشركات مرتبطة بذلك الفشل الحكومي بدرجة أكبر بكثير من ارتباطها باللحى والعباءات التي ارتداها أصحاب تلك الشركات ليضفوا على أعمالهم غطاء إسلامياً.

وكان فهمي هويدي محقا حين اهتم بتلك النقطة، وكان إدراكه لحجم الضرر الذي ألحقه استغلال تلك الشركات للرموز الإسلامية أعمق من إدراك الغزالي له. وأدرك -أيضاً- السبب الذي جعل الحكومة تبدو أكثر اهتماما بربط تلك الشركات بالتيار الإسلامي مقارنة باهتمامها بكبح جماح تلك الشركات. وسواء وجه حديثه إلى الحكومة أو لنقاد التيار الإسلامي من المفكرين، رفض هويدي ادعاء الحكومة وحلفائها من العلمانيين بأن شركات توظيف الأموال تمثل «الذراع الاقتصادي» للحركة الإسلامية، وأكد على سبيل المثال على أن «الريان ليس هو التيار الإسلامي»[٣٧]. وفي عرضه لما جاء في التقرير السنوي لعام ١٩٨٨ الذي يصدره مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، انتقد هويدي الربط بين الشركات والحركات الإسلامية. وشرح بشكل مقنع أن تلك الاتهامات هي ببساطة دعاوى دون دليل[٣٨]. وفي الوقت ذاته، حمل على الحكومة قائلا بأن عجزها عن العمل بكفاءة لمواجهة ممارسات تلك الشركات إنما يرجع جزئيا إلى الهاجس السياسي الذي استحوذ عليها ودفعها للبحث عن علاقة بين تلك الشركات والحركة الإسلامية. وهو جهد في غير موضعه جاء من وجهة نظر هويدي على حساب الانشغال بإيجاد إجراءات فعالة.

أما كمال أبو المجد الذي وجه حديثه إلى التيار الإسلامي تحديدا، وإن كان في إطار جمهور أوسع، فقد ركز على الدروس الأكثر أهمية من وراء تجربة شركات توظيف الأموال؛ فقد أشار إلى أن أية عملية اقتصادية أو مؤسسة اقتصادية لا تصبح إسلامية عبر الاعتماد على شكل خارجي أو دعاوى يعوزها الدليل، ذلك لأن تلك

الأشكال والدعاوى من السهل التلاعب بها لأغراض مخادعة . فقد زعمت شركات توظيف الأموال ببساطة أن الأرباح التي تدفعها حلال مقارنة بالفوائد «الحرام» للبنوك العادية . وزعموا ذلك لا عبر حجج مقنعة وإنما عبر التأكيد على الفكرة ، محيطين أنفسهم برموز وصور سطحية . وحتى وجود أسماء رموز دينية في الهيئات الاستشارية لتلك الشركات لا يضمن في ذاته أن ممارسات بعينها تتسق مع القيم الإسلامية ؛ لأن هؤلاء الرموز رغم علمهم الواسع بالإسلام إلا أن فهمهم للاقتصاد محدود ، الأمر الذي لا يؤهلهم للحكم على استقامة المعاملات المالية . وأكد أبو المجد بوضوح على أن الإسلام لم يقدم وصفه سحرية تلغي منطق السوق ومعدلات الفائدة التي كانت عند تلك الشركات أفضل مما يصدقه عاقل ، واتضح فعلا الاحتيال الذي انطوت عليه . وكان استخدامهم لتعبير «البركة الإسلامية» في شرح تدفق الفوائد استغلالا للإسلام كغطاء لذلك الاحتيال . وأشار أبو المجد إلى أن المنهج الإسلامي الأصيل للتعامل مع الاقتصاد إنما يعتمد على استراتيجيات وآليات مستقاة من أسس علمية واقتصادية لا أسس دينية ؛ فالاقتصاد الإسلامي من شأنه أن يحترم منطق علم الاقتصاد ، ولكنه يضع ذلك العلم ضمن الإطار الأخلاقي الأوسع الذي يحدده الإسلام حتى يخدم الاقتصاد المقاصد العليا لشريعته(٣٩) .

و يشير أبو المجد إلى أن تقدما قد حدث في تطوير فقه اقتصادي مناسب للعصر خصوصا فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية العامة التي ينبغي للاقتصاد الإسلامي الوفاء بها . ولكنه أضاف -أيضاً- إلى أنه لا يزال هناك الكثير من العمل الجاد الذي ينبغي القيام به على المستوى العملي . فعلى سبيل المثال فإن الالتباس الذي لا يزال قائما بشأن معنى الربا وعلاقته بالفوائد المعاصرة التي تقدمها البنوك قد ساعد على خلق فراغ استغلته شركات الأموال . والإسلاميون الجدد أنفسهم انقسموا حول قضية الربا ؛ فالقرضاوي يؤمن بأن تلك الفوائد تدخل بالفعل في باب الربا الذي حرمه القرآن ، في حين انحاز الغزالي لوجهة نظر الإسلام الرسمي ، حيث رأي أن الفوائد التي تقدمها البنوك الحديثة تختلف عن الربا المستغل الذي حرمه الإسلام ؛ فالفوائد المعاصرة من وجهة نظره تخدم أغراضا اجتماعية مشروعة . أما أبو المجد فقد اتخذ موقفا وسطا بينهما ؛ إذ من وجهة نظره فإن ذلك النزاع على أساس النصوص ليس ممكنا (٤٠) ؛ فالآيات القرآنية التي تحرم الربا نزلت على الرسول في مرحلة متأخرة ، ومن ثم ندرت الأحاديث التي فصلت في معناها . وعليه فلا لا يمكن للنصوص أن

تكون الأساس لإصدار حكم واضح حول ما إذا كانت الفوائد المعاصرة تدخل في باب الربا .

ولذلك رأي أبو المجد أن هناك منطقاً قوياً وراء الموقفين ، وكشف في الواقع عن أنه يضع أمواله الشخصية في بنوك وطنية لا بنوك إسلامية . ولكنه أكد على أن معاملات البنوك الإسلامية تقف على قدم المساواة في كفاءتها مع البنوك الأخرى . فعلى عكس شركات توظيف الأموال ، تعمل البنوك الإسلامية وفق الإطار التنظيمي الذي صاغته الحكومة وتحت إشراف البنك المركزي . ومن ثم فهي خاضعة للمنطق الاقتصادي نفسه . بل أكثر من ذلك فإنها في حال فشلها فإن مودعيها يتمتعون بالحماية الرسمية نفسها التي يتمتع بها مودعو البنوك الأخرى . ولهذا السبب فإنه حتى الإسلاميون الجدد مثل أبو المجد الذين يتعاملون مع البنوك الوطنية يرفضون بقوة سعى العلمانيين إلى وضع شركات توظيف الأموال مع البنوك الإسلامية في سلة واحدة ، واعتبارهما الجناح الاقتصادي للحركات الإسلامية . بل ذهب بعض النقاد المعادين للتيار الإسلامي إلى أبعد من ذلك واصفين البنوك والشركات بأنهما نواة المجتمع البديل والأساس الجديد للقوة السياسية أو مصدر للفوضى الاجتماعية . وقد تصدى الإسلاميون الجدد لما تنطوي عليه تلك الاتهامات - التي تعتبر كل ما هو إسلامي ممثلاً لظاهرة واحدة - من خطورة وتضليل . وهم يدركون جيداً أن مثل ذلك التشويه إنما يقدم الدعم لسياسة تجفيف الينابيع الحكومية التي لا تفرق بين الإسلاميين المعتدلين والعناصر المتطرفة بل والمجرمة التي تستخدم الشعارات الإسلامية(٤١) .

وفي ربيع ١٩٩٧ ، شنت صحيفة أخبار اليوم حملة واسعة النطاق على البنوك الإسلامية بدعم رسمي واضح . وكان شيخ الأزهر محمد السيد طنطاوي الذي كان فيما سبق يتولى منصب المفتي في مصر قد أصدر فتوى مؤداها أن فوائد البنوك لا تدخل في باب الربا ، وكان لفتواه تلك تداعيات مهمة ؛ فإذا كانت الفوائد التي تقدمها البنوك الوطنية حلالا فلا داعي إذن لوجود البنوك الإسلامية . ولم يكن طنطاوي بالقطع يهدف إلى ذلك حين أصدر فتواه ، ولكن أجواء العداء الرسمي المتزايد لكل أشكال النشاط الاقتصادي الإسلامي هي المسئولة عن ربط الأمرين . وفي مثل ذلك المناخ المسيس مثلت رؤية شيخ الأزهر نقطة البدء للهجوم على البنوك الإسلامية التي اعتبرت لا ضرورة لها بناء على ما قاله ، بل وحولها الجو العام إلى

تجربة تمثل خطورة . وقد تدفق فوراً سيل من المقالات التي نقلت عن متخصصين في الاقتصاد ورموز دينية معنىً متحيزاً مؤداه أن البنوك الإسلامية تمثل الخطر نفسه الذي مثلته شركات توظيف الأموال . ودعا طابور من النقاد إلى إغلاق تلك البنوك .

ولم يتردد الإسلاميون الجدد - الذين اختلف الكثيرون منهم مع رؤية شيخ الأزهر بشأن مسألة الفائدة- في تحدي تلك الرؤية ، حتى أولئك الذين كانوا منهم يؤيدون رؤية شيخ الأزهر . فقد رفضوا محاولة الحكومة إعطاء رؤيته طابعاً جازماً بينما الأمر لا يزال مفتوحاً لتأويلات وتفسيرات أخرى . وفي النهاية وبصوت واحد دافع الإسلاميون الجدد عن تجربة البنوك الإسلامية ، وعارضوا بقوة الحملة الصحفية الظالمة التي سوت بينها وبين شركات توظيف الأموال .

وللقرضاوي وطنطاوي تاريخ طويل من الاختلاف بشأن ما إذا كانت فوائد البنوك تدخل في باب الربا المحرم ؛ ففي أوائل التسعينات كان طنطاوي بناء على سلطته كمفتي مصر قد أعلن في مقال بالأهرام بعنوان «الحرام والحلال في المعاملات المالية والبنكية» ، أن فوائد البنوك حلال . وفي جدل لافت للانتباه وقتها ، شكك القرضاوي صراحة في مؤهلات طنطاوي العلمية - رغم موقعه الرسمي - التي تتيح له تقديم مثل ذلك الإسهام في مجال الفقه الإسلامي . وفي الوقت ذاته انتقد القرضاوي مضمون رؤية طنطاوي التي اعتبر أنها خلقت التباساً وسوء فهم لدى المسلمين ، وأعرب القرضاوي عن استيائه من أن منصب طنطاوي الرسمي قد سلط الضوء على رؤيته . وفي رده على القرضاوي أكد طنطاوي على مكانته كفقيه مؤهل للإسهام في الفقه ، وبنى حجته على «دراساته» لا على منصبه الرسمي .

وكلما واجه الإسلاميون الجدد قضايا لا يوجد بشأنها نص أو كان هناك خلاف بشأن معاني النصوص أصروا على ترك بابها مفتوحاً . وفي نقاشهم لتلك المسائل المعلقة يعطون وزناً للسوابق وللرؤى التي تحظى بإجماع واسع بين الفقهاء . ولكن بسبب التزامهم القوى بضرورة تجديد الفقه بشكل مستمر فإنهم غالباً يفضلون عدم الاعتماد على حلول الماضي . وفي تلك الأحوال فإنهم يشيرون إلى قبول الإسلام لمذاهب فقهية أربعة مختلفة ولكن موثوقة كدليل على أن اختلاف الرأي في بعض الأمور يخدم مقاصد الإسلام العليا .

وقد ترجم الإسلاميون الجدد قبولهم للاختلاف في وجهات النظر بشأن الفائدة وغيرها من القضايا الاقتصادية المهمة إلى إيمان بأن مثل تلك القضايا الجدلية يتم

حلها عبر تدارس عقلاني بين المتخصصين . وفي حال فشل مثل تلك الجهود يوصون بحلها إما عبر الوسائل الديمقراطية إذا كان تأثيرها العام كبيراً ، أو عبر تعايش الأشكال المؤسسية المتعددة التي تعكس كون تلك المسألة لا تزال عالقة . ففي مسألة الفائدة التي أثارت الكثير من الجدل ، حذر كمال أبو المجد من أن «قضية البنوك الإسلامية قضية مهمة تؤثر على حياة الناس ولا ينبغي مناقشتها في حملات صحفية وإنما في سياق بحث علمي جاد مناسب لكونها قضية علمية لا سياسية» . وإذا عجز الفنيون المتخصصون عن حل الخلاف ، يقترح الإسلاميون الجدد حلاً ديمقراطياً . فإذا كانت طبيعة القضية تعني أنه لا مناص من اللجوء للسياسة يصبح الحل الديمقراطي -عندهم- هو أفضل الحلول . ويقولون في هذه الحالة يكون على العلماء مسئولية صياغة البدائل المقبولة إسلامياً صياغة واضحة بقدر الإمكان ، فإذا ما ظل الاختيار بينها بلا حسم ، تُصنع السياسة بشأن القضية موضع الجدل عبر تصويت ديمقراطي من جانب ممثلي الشعب المنتخبين[٤٢] .

وفي قضية البنوك تحديداً ، قدم أبو المجد حلاً مقنعاً وبراجماتياً ؛ فمن وجهة نظره لا يوجد سبب قوي يجبر الناس على الاختيار بين البنوك الإسلامية وغير الإسلامية . ومن ثم فلماذا لا يكون الحل ببساطة هو الاستمرار في التعايش الحالي بينهما؟ ولمثل هذا الحل مزية بالمقارنة باتخاذ قرار تعسفي من جانب الحكومة يعتمد على ما قد ينظر إليه باعتباره دعماً انتهازياً للإسلام الرسمي . بل -وهو الأهم- فإن مثل ذلك الحل أفضل من دفع الناس للجوء إلى أمراء الجماعات بحثاً عن حل للقضية . «فلأن بعض الناس لديها شكوك في فوائد البنوك الوطنية ، فلا بأس من لجوئهم للبنوك الإسلامية . أما أولئك الذين لا توجد لديهم تحفظات فيمكنهم الاستمرار في التعامل مع البنوك غير الإسلامية» . ويختتم أبو المجد حديثه بالتوازن السمح الذي يميز الإسلاميين الجدد قائلاً : «لا بأس على الإطلاق من تواجد هذين النوعين من البنوك معا»[٤٣] .

التنمية في عصر العولمة

ويتسم موقف الإسلاميين الجدد من المسائل الكبرى بشأن السياسة الاقتصادية بالثقة الهادئة بالنفس التي اتسم بها موقفهم بشأن القضايا الاقتصادية المحلية مثل شركات توظيف الأموال والبنوك الإسلامية . ففيما يتعلق بسياسة التنمية وعلاقة

مصر بالسوق العالمية اتخذوا موقفاً وسطياً يرفض التطرف المتمثل في فك الارتباط بالاقتصاد العالمي من ناحية ، أو الاندماج الكامل وفق شروط القوى المهيمنة والمؤسسات المالية الدولية من ناحية أخرى . وبدلاً من هذا وذاك ، دعوا المصريين إلى العمل من أجل مشروع تنموي يأخذ في اعتباره بقدر الإمكان الأهداف والقيم الأساسية المتسقة مع المفهوم الوسطي للإسلام الحضاري . وهم يدركون القيود التي سوف تفرضها القوى العالمية ويؤكدون على أن مثل تلك الإستراتيجية من شأنها الانخراط بشكل نشط في عالم متداخل مترابط . واستراتيجيتهم براجماتية تسعى لتعظيم كل فرصة لحرية الحركة تتاح للدولة .

ومن وجهة نظرهم ، فإن الانعزال أو فك الارتباط عن السوق العالمي ببساطة ليس حلاً واقعياً . وقد عبر كمال أبو المجد عن اتفاقه مع «الكثير من الكتاب» الذين حذروا من أن «الثورة التكنولوجية قد جعلت من الصعب على الشعوب والثقافات أن تنعزل عن بعضها البعض» . وهو ما يعني أن «المستقبل سوف يشهد بالضرورة تفاعلات ثقافية سواء كانت إيجابية أم سلبية»(٤٤) . ومن ثم فان النقاش الحقيقي عند الإسلاميين الجدد يتركز حول الاختيار بين مفاهيم متنافسة بشأن التنمية في ظل العولمة ، أولها هو ذلك الذي يدعو إلى استراتيجية للتنمية تكون مستقلة بقدر الإمكان وتستلهم المشروع الحضاري ، بينما يدعو الثاني إلى تقليد غير مشروط للمسار الغربي باعتباره البديل الوحيد المتاح لمصر . ويقف الإسلاميون الجدد بوضوح مع الكفاح من أجل مسار مستقل للتقدم ، رغم وعيهم الكامل بالضغوط الدولية الكبرى التي تدفع نحو اتباع النموذج الغربي .

وبسبب تلك المتغيرات الخارجية ، يؤمن الإسلاميون الجدد بأنه لا يمكن لمصر أن تأمل في تعظيم آفاق التنمية بما يتناسب مع رؤيتها الخاصة لمستقبلها دون بلورة إجماع وطني قوي حول استراتيجية اقتصادية . وقد آلى الإسلاميون الجدد منذ البداية على أنفسهم جر الوسط الإسلامي إلى الوسط السياسي بشأن قضايا الاقتصاد الوطني . صحيح أنهم دعموا بحماس التجارب الاقتصادية التي استلهمت الإسلام ، إلا أنهم وبنفس القدر - كما يتضح من موقف كمال أبو المجد بشأن البنوك الإسلامية وغير الإسلامية - أكدوا على أنه لا ينبغي التخلي عن المؤسسات والترتيبات الاقتصادية الموجودة بالفعل . وفي عدد ليس قليلاً من القضايا ، أثبت الإسلاميون الجدد استعدادهم لقبول المؤسسات والممارسات الاقتصادية الموجودة أصلا رغم قصورها

بشرط ألا تنتهك أمراً إسلامياً واضحاً ومؤكداً . ورغم انفتاحهم على الغير إلا أنهم -أيضاً- أثبتوا وعياً راسخاً بأن التحولات الراديكالية في الاقتصاد خصوصاً على المستوى الماكر وقد أضرت بالجماعة الوطنية المصرية (٤٥) . ومن ثم يؤكد الإسلاميون الجدد على التحول التدريجي الذي يوازن بين الحاجة للابتكار وبين تقدير إنجازات الماضي .

وينبع ذلك الميل القوي نحو التدرج ، في جانب مهم منه ، من التزام الوسطية بالتوصل إلى أرضية مشتركة قد تخلق وسطاً وطنياً بشأن المسائل الاقتصادية . وفي تقويمهم للمؤسسات والممارسات الاقتصادية ، يؤكدون على الإسهامات التي تخدم الصالح العام لا على مصدر تلك الأفكار ، وبغض النظر عن استلهامها لأي من التوجهات والمدارس الاقتصادية التي تنافست طوال القرن العشرين . ولم يهتم الإسلاميون الجدد بالمفاضلة بين الاشتراكية العربية التي تبناها عبد الناصر أو سياسة الانفتاح التي شرع فيها السادات ، بقدر ما اهتموا بالإبقاء على أفضل ما جاءت به كل منهما من أجل المستقبل . ويبدو ذلك التوجه واضحاً في بيان الإسلاميين الجدد والطريقة التي تناولوا بها كلا من الفترتين . ففيما يتعلق بالطابع الاشتراكي للحقبة الناصرية ، سعى الإسلاميون الجدد إلى التأكيد على اهتمامها بصالح المجتمع والتقدم الذي أحرز في مجالات التعليم والصحة وغيرها من جوانب التنمية الاجتماعية ، بينما يسجلون أسفهم لما انطوت عليه تلك المرحلة من تجاهل للحقوق والحريات الفردية . وقد وجد الإسلاميون الجدد في الحقبة التالية - التي تضمنت انفتاحاً على السوق العالمية - أملاً في مزيد من الرفاهية والتوسع في الحريات رغم ما سجلوه من مؤشرات الإفراط في الانحياز للمصلحة الشخصية واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء . وقد قرر بيانهم صراحة أنه قد آن الأوان للتخلي عن المعايير الأيديولوجية إذ صار المهم ما إذا كان مفهوم بعينه أو ممارسة بعينها تخدم الصالح العام(٤٦) .

وقد انعكست تلك الروح الوسطية الجامعة نفسها في البحث حتى عن خطوات صغيرة من شأنها إذا ما تراكمت أن تحقق تقدماً اقتصادياً ؛ فقد عمل الإسلاميون الجدد على إيجاد نقاط إجماع على مسائل أصغر وإن ظلت مهمة يمكن أن يتفق عليها الجميع . وقد حددوا تلك العناصر الجامعة - من قيم رئيسية كالعدل واحترام الكرامة الإنسانية - التي تميز التزامهم الإسلامي ولكنها في الوقت ذاته لها مكانة معتبرة في فكر تيارات أخرى . وهم لا يتوهمون أن مثل تلك المساحات المشتركة من

شأنها في ذاتها أن تصوغ الاستراتيجية الوطنية ، ولكنهم يعتبرونها خطوة مهمة في ذلك الاتجاه . وبتلك الروح يصر بيان الإسلاميين الجدد على أن أساس أية استراتيجية تنموية لا بد أن يكون زيادة مطردة في الإنتاج الذي ينبع من العمل الجاد ، وتحسين عملية إدارة الإنفاق العام . ويعتبرون أن «ما عدا ذلك فهو جهد ضائع وحلول تسكن الآلام العارضة ولا تفعل أكثر من تأجيل موعد الكارثة» . وهم ثانياً يقررون أن الحاجة إلى المحافظة على العدل الاجتماعي تعني «اعتبار العمل الإنساني بصوره المختلفة الأساس الرئيسي للحل ، والقيمة الإنسانية في المجتمع» . ثم يؤكدون أخيراً على الأهمية المحورية لتحسين مناخ العمل من أجل دعم طموح الأفراد وإطلاق مواهبهم عبر اختيار أساليب العمل الداخلي التي تتيح أقل قدر من استخدام السلطة ، وأكبر قدر من المبادرات الذاتية الفردية والجماعية (٤٧) .

ولأنهم يتوقعون الانتقاد القائل بأن مثل تلك الصياغات لا تحتوي على ما هو ذو صفة «إسلامية» أكد الإسلاميون الجدد مبكراً وبانتظام على فكرة رابعة تضاف إلى دعمهم للتجريب في سياق استراتيجية تدرجية ؛ فقد أكدوا على أنه ليس مطلوباً ولا مرغوباً أن يكون للإسلاميين موقف مختلف في كل قضية اقتصادية . ويشرح البيان أنه «ليس مطلوباً من الإسلاميين إثبات تميزهم وخصوصيتهم بمناهج في الإصلاح الاقتصادي ينفردون بها» (٤٨) ؛ فالإطار الأخلاقي الإسلامي يمكنهم من قبول أفكار وهياكل مختلفة - بغض النظر عن مصدرها - تخدم هدف تحقيق العدل . ويتم دمج تلك العناصر - المستعارة من تجارب ونظريات أخرى - في المسار نحو التقدم الذي يستلهم المشروع الحضاري .

ويفصل الإسلاميون الجدد معنى توجههم الحضاري عبر الدعوة إلى تفاعل بناء مع العالم يتحاشى الاندفاع نحو العزلة . فمن ذا الذي ينكر - كما يقولون - أن الغرب قد سبق العالم الإسلامي في الإنتاج المادي والتقدم التكنولوجي . والعالم الإسلامي من ثم لديه الكثير بالقطع ليتعلمه من الغرب بشأن تلك التكنولوجيا الجديدة وتطبيقاتها في مجال الإنتاج . وبهذا المعيار ، فإن مصر بلا شك فقيرة وتعاني انكشافا . بل من ذا الذي يشك في أن ثورة التغريب قد خلقت سوقاً رأسمالية عالمية لها تأثير عميق على استراتيجيات التنمية في العالم كله ؟ ففي عصر اختزال المسافات والوقت ، لم يعد أمام مصر خيار سوى الانخراط في عالم صار مترابطاً أكثر من أي وقت مضى (٤٩) . وعلى أي إستراتيجية تنموية واقعية أن تأخذ

في اعتبارها السياق الأوسع المتمثل في عالم شهد تحولات بفعل الهيمنة الأمريكية ، والثورة التكنولوجية ، والسوق العالمية الموحدة . ولأن الانعزال عن السوق العالمية لم يعد ممكناً فإن الأسئلة الجادة تتمحور اليوم حول أشكال الارتباط وطبيعته التي يمكن أن تتسق مع الأهداف الوطنية . ويتطلب مثل ذلك المنهج فهماً أكثر توازناً يقوم على الاعتراف بقوة الغرب وقدرته على فرض إرادته الاقتصادية من ناحية ، وعلى عدم التخلي عن الإسهام المتميز في المجال الاقتصادي الذي يمكن أن يأتي نابعا من تراث مصر الثقافي الفريد من ناحية أخرى .

ويقول فهمي هويدي إن «عالمنا المعاصر يمر بثورة علمية وتكنولوجية لم يعرفها من قبل» . وتعكس كتابات الإسلاميين الجدد حساً عالياً يدرك أن العالم قد دخل فعلاً عصر العولمة الذي يتميز بالتغيرات المتسارعة غير المسبوقة . ففي أواخر التسعينات يضع هويدي يده على جوهر المسألة قائلاً إن «العلماء يعتبرون أن التحولات التي شهدتها العقود الأخيرة من القرن العشرين أكثر أهمية وعمقا من كل التغيرات التي شهدتها الكرة الأرضية منذ بدء الخليقة» . وبشكل أخص ، يشير هويدي إلى أن الثورة العلمية والتكنولوجية قد غيرت الحياة الاقتصادية في الدول المتقدمة إلى الحد الذي أصبحت فيه المعلومات تمثل اليوم ٨٠ ٪ من المدخلات ، بينما يمثل فيه رأس المال والعمالة والموارد الطبيعية مجتمعة الـ ٢٠ ٪ الباقية ، «ونجد العكس في الدول النامية» (٥٠) . وقد كان تأثير ذلك على الأوضاع الاقتصادية في الدول النامية كالعالم العربي والإسلامي هائلاً ؛ فعلى سبيل المثال ، يقول هويدي إن الدخل القومي الإجمالي لكل الدول العربية الـ ٢١ والتي يصل تعداد سكانها إلى ٢,٣٤ مئة مليون يمثل ٢١٪ فقط من إجمالي الاقتصاد الألماني (٥١) .

وفي كل تلك القضايا المتعلقة بالأبعاد الوصفية لطبيعة العالم الجديد ، يمكن بسهولة الوقوف على الأرضية المشتركة بين الإسلاميين الجدد وأكثر المصريين إدراكاً للعولمة . لكن الخلاف مع هؤلاء يظهر حول المنظومة الاقتصادية الأنسب اتباعها بناءً على ذلك الفهم لظرف العولمة ؛ فالإسلاميون الجدد يتحدون على وجه الخصوص الفكرة القائلة بأن ظرف العولمة يفرض قبول سياسات بعينها تدعو لها الولايات المتحدة الأمريكية أو المؤسسات المالية الدولية أو الاثنين معا ؛ إذ يصرون على التمييز بين العولمة كوصف للحالة وبين العولمة كأيديولوجية . ولا يفوتهم ملاحظة الارتباط بين القوة -وبالذات القوة الأمريكية- وبين أيديولوجية العولمة الجديدة ؛ فهم يدركون

أنه لا يمكن لأي مجتمع أن ينأي بنفسه عن السوق الرأسمالي العالمي والثورة التكنولوجية والعلمية التي تؤدي لتلاحمه . ولكنهم على وعي -أيضاً- كما يشير الدعم الذي لاقته البنوك الإسلامية بأن الأشكال المختلفة للارتباط بالسوق العالمي وتوقيتاتها تمثل قضايا محورية مفتوحة للتفاوض والتعدد ، ومن ثم يرفضون بقوة وجود نمط واحد يناسب الجميع .

كما يرفض الإسلاميون الجدد أطروحة نهاية التاريخ الشهيرة المبنية على التوسع العالمي للرأسمالية ، والديمقراطية الليبرالية في شكلها الأمريكي ، معتبرين مثل تلك الأطروحات نوعاً من الزهو الأيديولوجي بالنصر ، الذي يكشف الكثير عن الغطرسة الأمريكية لا عن الحتمية التاريخية . وهم لا يقبلون القول بأن الصياغات الأسريكية قد قدمت حلاً للإشكاليات الإنسانية الكبرى . ويشيرون أولاً إلى أن العالم ببساطة لا يملك الموارد التي تمكنه من تعميم النمط الأمريكي ؛ فالرخاء الأمريكي يعتمد على استهلاك نصيب هائل من الموارد العالمية والقدرة على حماية ذلك الاستهلاك . والأهم من ذلك هو أن تأثير النموذج الأمريكي على البشر والكون لم يكن أبداً إيجابياً في كل الأحوال . وحتى لو كان التقليد ممكناً ، فإن الإسلاميين الجدد يشكون فيما إذا كان مرغوباً .

وهم يعتبرون أن التقدم بالنسبة لمصر له معان متميزة ومتعددة الأوجه . فرغم أن تقدم الاقتصاد يظل في القلب من منهجهم ، فإن الأسلوب الذي يتناولون به القضايا الاقتصادية الأساسية يتضمن محددات حضارية وأخلاقية مثلما يتضمن الاحتياجات المادية البحتة . وحين يوجهون خطابهم إلى التيار الإسلامي فإنهم يحذرون من تجاهل الناشطين الإسلاميين العاملين في المجال الاقتصادي لعلم الاقتصاد كأحد العلوم الاجتماعية ، ويدعون إلى تجنب الانصراف فقط إلى الفروض الأخلاقية المجردة . ويقولون صراحة إن المعرفة بالدين لا يمكنها أن تكون بديلاً عن المعرفة النظرية والعملية بالاقتصاد [٥٢] . ولا يجوز على وجه الخصوص تجاهل الإنجازات الغربية في مجالات مثل التقنيات الإنتاجية الحديثة ، والهندسة الوراثية ، وتكنولوجيا المعلومات . إلا أن إعجابهم هذا بالتقدم والتنمية . يترجم إلى احتفاء لا مشروط بأي نموذج تنموي بعينه ؛ فالإسلاميون الجدد يؤمنون بأن النظريات الغربية للتنمية تأخذ أشكالاً مختلفة تعكس المصالح الغربية المتغيرة ، كما تعكس الخلاصة الموضوعية للتجربة الاقتصادية ومن ثم ينبغي الحذر . وينطبق ذلك المنهج النقدي

على صعيدين ، فعلى المستوى النظري المجرد يعتقد الإسلاميون الجدد أن استراتيجيات التنمية تعكس بالضرورة قيم المجتمع الذي أنتجها ومعاييره ، وأن مقاييس التقدم قد تعكس أو لا تعكس موقفاً ملائماً لظروف سياقات أخرى . أما على مستوى السياسات ، فإن الإسلاميين الجدد يقررون أن التغير في التوصيات التي تأتي من الحكومات الغربية بشأن السياسات- من خلال برامج المعونة أو المؤسسات المالية الدولية التي يهيمنون عليها- إنما تعكس غالباً توازنات القوى الداخلية في المجتمعات الغربية ، كما تستدعيه احتياجات البيئة الدولية المتغيرة أو التطورات الجديدة فيها . ومن هذا المنظور تعكس الأفكار الأمريكية عن التنمية مدى التغير في التعريف الأمريكي للمصلحة الوطنية ولا تعكس سجلاً يعتد به من زيادة في المعرفة أو الخبرة في مجال التنمية .

وإزاء تلك التحديات فإن «خلاص» مصر - إذا ما استعرنا تعبير فهمي هويدي - يقوم على إدراك أن المصريين رغم فقرهم إلا أنه لا إنسانيتهم ولا حضارتهم يجوز وصفها بالتخلف(٥٣) . ويؤمن الإسلاميون الجدد بأن تاريخ مصر وتجربتها الثقافية ذات أبعاد إيجابية طويلة الأجل يمكن أن تسهم إسهاماً مهماً في تعريف التقدم وتحديد الاستراتيجيات الواجب اتباعها لتحقيقه . وبنفس تلك الروح التي لا تأخذ موقفاً دفاعياً- على نحو يمكنها من مواجهة مواطن «التخلف» -يلفت الإسلاميون الجدد الانتباه إلى مواطن القوة التي تنبع من تاريخ مصر وثقافتها .

فالإسلاميون الجدد يؤمنون بأن المجتمعات البشرية مكلفة من الله بتحقيق التقدم وفق معايير تحفظ الكرامة الإنسانية وتحقق العدل . وهم ينظرون إلى سجل الغرب في التقدم الاقتصادي من ذلك المنظور ويجدونه قاصراً في جوانب مهمة . وبجدية تماثل تلك التي يتسم بها النقد الإنساني للعولمة في الغرب يشيرون إلى أن المجتمعات الغربية وحتى تلك الأكثر تقدماً بينها قد عجزت عن حل مشكلات الفقر . ويلفتون الانتباه إلى القوة السياسية المتنامية للأقليات الثرية التي تهيمن على تلك المجتمعات وما يمثله تركز الموارد المالية في يد حفنة صغيرة من تهديد للعملية الديمقراطية (٥٤) .

ويتعامل الإسلاميون الجدد مع ثورة المعلومات بالتوازن نفسه ؛ فهم يدركون أن النظام العالمي الجديد قد برز نتيجة لزواج التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والسوق العالمي ، وما يستتبع ذلك من تأثيرات عميقة على كل المجتمعات الإنسانية . وهم يقفون بقوة ضد العناصر الرجعية في التيار الإسلامي التي تجد في الحاسبات الآلية

والإنترنت «شيطاناً» ، مؤكدين على أن الإسلام باعتباره دين العلم والمعرفة لا يمكن أن يرفض مثل تلك التكنولوجيا الجديدة . على العكس فقد كان أبو المجد والقرضاوي في مقدمة المحذرين من الانعزال عن الثورة المعلوماتية باعتباره ليس ممكناً ولا مرغوباً .

وحين ينظرون إلى المستقبل ، يرفض الإسلاميون الجدد بقوة أية حتمية فرضها السوق أو التكنولوجيا . فمن وجهة نظرهم فإن هيمنة الولايات المتحدة ونهاية الحرب الباردة لا تحددان في ذاتهما طبيعة العالم الرأسمالي وشكله في عصر ما بعد الحرب الباردة . وباختصار فإن إدراك الإسلاميين الجدد الواقعي للهيمنة الغربية الراهنة لا يترجم إلى قبول بديمومة تلك الهيمنة واستمرارها . بل حتى بالنسبة للحاضر ، فإنهم يؤكدون على أنه لا تزال هناك مساحة للمناورة في ظل القيود التي يفرضها نظام السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب ، ولا تزال هناك خيارات مهمة ينبغي التعامل معها (٥٥) .

وهذا الموقف من جانب الإسلاميين الجدد يعني أنهم يقفون ضد اليقين غير المبرر لدعاة «أصولية» السوق الحر مثلما يقفون ضد المتطرفين الإسلاميين ؛ فاستراتيجية كل منهما التي تقوم على التقليد سواء كان تقليد الأنماط التاريخية أو الاستعداد للانصياع لنماذج تفرض من الخارج لها أنصارها اليوم في مصر . ويجد الإسلاميون الجدد الجمود نفسه وغياب الوعي بالسياق في هذين النوعين من التفكير ؛ ففي داخل التيار الإسلامي يجادل الإسلاميون الجدد ضد قبول نماذج مبنية على عبادة صور زائفة من الماضي المجيد ، وفي الساحة العامة الأوسع يحذرون من قبول الوعود المضللة التي تبشر بمستقبل مبهر للسوق الحر يفي باحتياجات الناس . وبالطبع فهم على دراية بأن دعم أمريكا لبرامج التكيف الهيكلي لا بد من التعامل معه بجدية . ولكن واقع القوة ذلك لا يغير من إيمانهم بأن الانصياع الأعمى إلى النماذج الأجنبية الجاهزة لا يحقق الكثير من احتياجات مصر الاقتصادية على نحو يستجيب للظروف الخاصة للبلد ، ناهيك عن المحددات الأخلاقية للعقيدة .

ورغم الظلال القاتمة التي تفرضها الهيمنة الغربية ، يعتبر الإسلاميون الجدد أن الخبرة الغربية في التنمية الاقتصادية خبرة ثرية لا بد أن يتعلم منها العالم الإسلامي . وبدلاً من الانصياع للقوة أو اللجوء للتقليد ، يدعون إلى استعارة انتقائية - أي تبني أفضل ما في المجتمعات الغربية وغيرها مع الاحتفاظ بالأشياء ذات القيمة التي تنبع من انتماء مصر للعالم الإسلامي . وفي الوقت ذاته ، وبسبب اختلال توازن

القوى العالمي لغير صالح المصريين، يدعو الإسلاميون الجدد إلى توخي الحذر، والمقاومة متعددة الأوجه لما تفرضه القوى الغربية اقتصادياً ويكون من شأنه أن يحد من آفاق التطور في مصر .

ومن ثم فإن موقف الإسلاميين الجدد الرافض بقوة لقبول الاستراتيجيات الاقتصادية المفروضة على مصر لا يترجم إلى انعزالية أو فك ارتباط ؛ ففي إطار من الفهم الواقعي للنظام الدولي المهيمن، يحث الإسلاميون الجدد المصريين على التعلم من الآخرين، ويشجعونهم في الوقت ذاته على أن يقاوموا بقدر الإمكان الإملاءات الخارجية التي لها تأثيرات سلبية واضحة . بل إن طارق البشري يؤكد على أن التمسك بهذين الشعورين المتعارضين إزاء العالم الخارجي هو وحده الذي يمكن من خلاله لاستراتيجية ذاتية أن تحقق نتائجها . وهو يقول إنه لا يمكن تحقيق تنمية إيجابية وتغيير يتسق مع الإطار الأخلاقي الإسلامي الحاكم دون أن يتبلور مستوى من الوعي يربط بين هذه التوجهين معاً إزاء الغرب[٥٦] .

ولأن الإسلاميين الجدد لا يعتبرون أبداً أن التقدم التنظيمي والتكنولوجي للغرب واليابان هو نموذج التقدم الذي يأمر به الإسلام، فإنهم لا يخضعون أنفسهم على الإطلاق للمقارنات المضللة التي يخوض فيها بالضرورة دعاة التقليد، ومن ثم فهم قادرون على اقتراح خطوط عامة للاقتباس من التراث والاستعارة الانتقائية من الآخرين في آن معاً، وذلك في إطار سعي المصريين للتوصل إلى مقياس تقدم يصوغونه بأنفسهم . ولا تقلل واقعيتهم من شأن العقبات الخارجية التي تقف في وجه مثل ذلك الجهد . فمع إدراكهم بأنه يتحتم على مصر أن تتفاعل مع العالم ومع السوق الرأسمالي العالمي، فإنهم يصرون على أن طبيعة ذلك التفاعل وتوقيته لا بد وأن تتم وفق شروط تتناسب قدر المستطاع مع تراث مصر الغني والمتميز، والقيم الثابتة التي تحكمه . وهم لا يترددون في القول بأنه قد يتحتم على المجتمع المدني - بما فيه جناحه الإسلامي - أن يقف في اللحظات الحرجة إلى جانب الحكومة لمقاومة الشروط المفروضة من الخارج من أجل تحقيق التنمية وفق النماذج الخارجية . وكملجأ أخير، فإنهم يدركون أن واقع النظام العالمي الذي يهيمن عليه الغرب قد يهزم النظام السياسي والمجتمع المدني معاً على نحو قد يترك التيار الإسلامي وحده -من وجهة نظرهم- أمام مهمة حماية إمكانات إيجاد بدائل لكفاحات المستقبل .

الإسلاميون الجدد والأجندة الوطنية

الإسلاميون الجدد لا يصوغون السياسة الاقتصادية الداخلية أو الخارجية ولا ينفذونها . إلا أن إدراكهم لأهمية الوسطية الإسلامية كأحد مقومات أي تيار سياسي أساسي يدفعهم للتعامل مع المسائل الاقتصادية الملحة . ففي السنوات الأخيرة من القرن العشرين والسنوات الأولى من القرن الجديد ، لفت الإسلاميون الجدد الانتباه بانتظام إلى اثنتين من تلك القضايا الاقتصادية ذات الأهمية للبلاد ، وقد ارتبطت كل منهما بالأوضاع الجديدة التي يفرضها عصر العولمة الذي يضاعف من عدم المساواة في كل مكان . ومن وجهة نظرهم ، فإن العولمة صارت تعني اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء حول العالم ، بما يهدد السلام الاجتماعي ، ويحد من آمال العدالة الاجتماعية . ويقرر الإسلاميون الجدد بوضوح أن مصر قد تخلفت بشكل مذهل عن السباق الدولي على طريق التنمية الاقتصادية ، بينما أخذت الفجوة الاجتماعية فيها في الوقت ذاته أبعاداً قبيحة . ولم يتردد الإسلاميون الجدد في الإعلان عن أن مصر قد صار يحكمها «الثراء المتوحش» [٥٧] .

ولم يزين فهمي هويدي مفرداته ، ولا حاول أن يجمل الوضع عندما أعلنها صريحة أنه رغم كل الحديث الرسمي عن الاقتصاد الناجح الذي يقاس بازدياد معدل الناتج القومي الإجمالي ، إلا أن مصر عانت انحساراً مطرداً في وضعها الاقتصادي الدولي . ولم يكن الإسلاميون الجدد وحدهم الذين يلفتون الانتباه إلى المؤشرات الاقتصادية السلبية مثل انحسار معدلات التنمية في القطاع الإنتاجي ، وارتفاع نسبة البطالة ، واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء [٥٨] . ويقول هويدي : «إذا كان التخلف كارثة ، فإن الكارثة الأكبر منه هو أننا لا نعترف بالأدلة القاطعة على أننا متخلفون» . فنحن نتحدث بثقة عن دخول القرن الواحد والعشرين في الوقت الذي يبدو فيه أننا لا ندرك «إننا ربما لا ننتمي إلى القرن العشرين أصلاً» [٥٩] .

فقبل ١٧٠ عاماً بدأ محمد علي مؤسس مصر الحديثة في مشروع للتحديث جذب انتباه العالم كله وصولاً إلى اليابان . وقد أرسل إصلاحيو الميجا وقتها وفداً إلى الدول الأكثر تقدماً حول العالم ليتعلموا من خبرات تلك البلدان . ويقول هويدي إن مصر كانت من بين تلك الدول الواعدة . أما اليوم فإن أي مقارنة مع اليابان تصبح ضرباً من العبث . وعلى المصريين أن يواجهوا حقيقة أن اقتصادهم الآن يقارن بدول «لم تقف بعد على قدميها ولا كان اسمها موجوداً على خريطة النجاح منذ عشرين عاماً» [٦٠] .

ولطالما أكد الإسلاميون الجدد الحاجة إلى جهود جادة على المستويين النظري والعملي من أجل رفع الإنتاجية ووضع حد للانحسار في وضع مصر الاقتصادي في العالم . وقد استخدم فهمي هويدي مقاله الأسبوعي في الأهرام ليكتب في صيف ١٩٩٨ سلسلة من المقالات التي تشرح كيف أن التحدي الاقتصادي القادم من إسرائيل قد جعل تلك المهمة الاقتصادية أكثر إلحاحاً . وعبر الإشارة إلى إحصاءات وأرقام مثيرة ، رسم هويدي صورة بائسة للفارق بين إسرائيل والعالم العربي . فرغم الفارق الهائل بين عدد السكان ، فإن إسرائيل تتفوق على العالم العربي «بمعدل عشر مرات في عدد العلماء ، و٣٠ مرة في الإنفاق على البحث العلمي والتنمية ، و٧٠ مرة في النشر العلمي ، وأكثر من ألف مرة في براءات الاختراع»[٦١] . بل -إن الأهم- أن إسرائيل قد نجحت في تحويل ذلك التفوق التكنولوجي والعلمي إلى مزية اقتصادية . وقد كتب عميد الصحفيين الاقتصاديين لطفي عبد العظيم رداً على هويدي ليقول بحسرة إن مكانة مصر قد تدهورت أكثر مما يوحي به مقال هويدي ؛ فالتساوي العام بين نصيب مصر وإسرائيل من صادرات الشرق الأوسط والذي ظل موجوداً حتى ١٩٩٥ قد اختفى . ومع نهاية التسعينات وصل نصيب إسرائيل إلى ١٢٪ بينما انخفض نصيب مصر إلى ٢٪ . وبينما كان نصيب مصر من واردات الشرق الأوسط ١٢,٦٪ في ١٩٦٧ مقارنة بـ ٤,٢٪ لإسرائيل ، فقد انعكس الحال تماما في ١٩٩٦ حيث صار نصيب مصر ٨,٥٪ بينما وصل نصيب إسرائيل إلى ٢٠,٦٪[٦٢] .

وقد يعبر إجمالي الواردات والصادرات عن فداحة التحدي ؛ ففي عصر المعلومات فإن طبيعة النشاط الاقتصادي أكثر أهمية من كميته . وقد ألقى هويدي الضوء على الدور الرائد الذي يلعبه متخصصو تكنولوجيا المعلومات الإسرائيليون في المجال الحيوي للإلكترونيات وتطوير شبكة المعلومات ، بينما لا تزال مصر تحبو لدخول ذلك المجال . وقد استشهد هويدي بكاتب النيويورك تايمز توماس فريدمان ليقول إن إسرائيل احتلت في التسعينات المركز الثاني بعد الولايات المتحدة في عدد الحاسبات الآلية المستخدمة ، فضلا عن عدد الشركات التي تعمل في مجال شبكة المعلومات[٦٣] . ثم استشهد -أيضاً- بمقال في النيوزويك وصف إسرائيل بأنها الوحيدة التي تملك صناعة تكنولوجيا معلومات قادرة على منافسة وادي سليكون الأمريكي . ومع قدوم عام ١٩٩٨ صارت التكنولوجيا المتقدمة تمثل ٣٤٪ من إجمالي الصادرات الإسرائيلية[٦٤] .

ولتفسير ذلك التراجع النسبي لمصر في الاقتصاد العالمي ، لا يلجأ الإسلاميون الجدد إلى كبش فداء ، ويرفضون من حيث المبدأ أطروحات بعض العلمانيين التي تزعم أن الإسلام هو سبب تخلف مصر ؛ فقيم الإسلام - من وجهة نظرهم - تتفق تماماً مع التقدم الاقتصادي ، لكن سوء أداء المسلمين وفساد النظم السياسية الحاكمة يقضي على إمكانات ذلك التقدم الاقتصادي . ويعترف الإسلاميون الجدد -أيضاً- بالنكسات التاريخية للتنمية التي نتجت عن الاستعمار ، ويدركون حجم التحدي الكامن في تبادل دولي غير متكافئ تضع شروطه الدول المتقدمة ، ولكنهم مع ذلك يصرون على أنه لا تزال هناك نافذة أمل لا بد أن يستغلها المصريون عبر المبادرة والعمل الشاق .

فالإسلام من وجهة نظر الإسلاميين الجدد يضع خطوطاً عريضة يمكن الاسترشاد بها في مثل تلك الجهود الرامية إلى الإحياء الاقتصادي . وينطلق فكر الإسلاميين الجدد بشأن الإصلاح الاقتصادي من مبدأ مؤداه أن أي تغيير اجتماعي إنما يبدأ بجهود الناس لإصلاح أنفسهم ، ومن ثم رفض النزوع إلى القدرية . ويتحدث هويدي عن ذلك المبدأ كقانون للكون ، بينما يكرر القرضاوي بانتظام الآية القرآنية التي تؤكد على أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم(٦٥) .

أما المبدأ الثاني المرتبط بذلك الأول ارتباطاً وثيقاً عندهم فهو الذي يعتبر أن التنمية والثقافة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ؛ فالبشر المكلفون بعمارة الأرض مأمورون أن يفعلوا ذلك ، كل في إطار القيم والمقاصد العليا لمجتمعاتهم ، وبما يتناسب مع اختلاف ثقافاتها . ولعل غياب النزعة الشمولية في فكر الإسلاميين الجدد تنبع من إدراكهم بأنه لو أراد الله للبشرية أن تكون أمة واحدة لخلقها أمة واحدة ؛ فالتعددية الإنسانية انعكاس لإرادة الله ، وعلى ذلك فإن اختلاف مسارات البشر نحو المستقبل يعبر عن المعنى ذاته . ويوجه ذلك المفهوم الجامع عند الإسلاميين الجدد جهودهم نحو إعادة التفكير في التراث الإسلامي من منظور تنموي ساعين إلى البناء على مواطن قوته والتغلب على نقاط ضعفه عبر الانفتاح على تجارب الآخرين . ويظهر هذا التوجه بجلاء في مناقشة هويدي للحالة الكورية ؛ ففي عرضه لدراسة أكاديمية عن التنمية في كوريا الجنوبية ، يذكر هويدي أن الكوريين لجأوا أولاً إلى التقاليد الكونفوشسية الموروثة (٦٦) ، وقاموا بتحليلها من منظور تنموي ، وركزوا على القيم والمفاهيم التي تدعم النمو الاقتصادي ، بينما قللوا من أهمية المعتقدات والممارسات التقليدية التي

قد تخلق عقبات في وجه التنمية . وفي جهودهم للتعبئة سلط الإصلاحيون الأضواء على القيم الكونفوشية البناءة مثل العمل الشاق ، والالتزام والإنجاز ، واحترام القانون ، والتعليم ، والمسؤولية تجاه الأسرة ، بينما همشوا قيماً أخرى كالجمود والشكلانية كانت -أيضاً- جزءا من التقاليد . وإذا ما استبدلنا الإسلام بالكونفوشية ومصر بكوريا ستكون لدينا صورة عن طبيعة الإسهام الذي يقدمه الإسلاميون الجدد للتفكير بشأن التنمية والثقافة .

وبالروح نفسها ، كثيراً ما كرر القرضاوي فكرة أن الإنتاج «نوع من العبادة»[٦٧] . ويرى الإسلاميون الجدد أن المناخ العام قد شهد منذ السبعينيات انحساراً لقيم عدة مثل العمل الشاق ، والإجادة في العمل ، والالتزام ، وذلك لصالح قيم أخرى كالعناية بالمظاهر ، والفهلوة ، والكسب السريع ، والاستهلاك المفرط[٦٨] . وكما أشار محمد الغزالي في أكثر من مناسبة ، فإن المصريين في العصر الحديث قد خذلوا أنفسهم وخذلوا الإسلام حين لم ينجحوا في الامتحان الخاص ببناء نظام اقتصادي منتج . وكان الغزالي يدرك إدراكاً كاملاً لآليات الهيمنة العالمية التي ضمنت رفاهية المجتمعات الغربية ، ولكنها أدت في الوقت ذاته إلى الحرمان النسبي للدول النامية التي ينتمي لها العالم الإسلامي . ولكن بالواقعية نفسها ، كان يدرك -أيضاً- بل ويحترم إبداعات وجهود عموم المواطنين في الغرب ، وفوق كل شئ عملهم الشاق وتأثيره على النهضة الاقتصادية . ولم يضع الغزالي كل اللوم في تخلف العالم الإسلامي على النهب الغربي مؤكداً على أن الغربيين قد أحرزوا جزءاً مهماً من تقدمهم عن طريق الجد والاجتهاد . ولا عذر عنده للكسل العقلي أو البدني ولا للتراخي فيما يتعلق بالمسئولية العامة . فكل أخلاقيات العمل الإسلامي موجودة في القرآن . وقد ناقش هويدي العديد من النصوص القرآنية التي تحث الناس على العمل الشاق وإجادة ما يفعلون داعياً -أحياناً- إلى جمع تلك النصوص وترتيبها فيما قد يطلق عليه فقه أخلاقيات العمل[٦٩] . وبأشكال شتى ، كرر الغزالي والقرضاوي وإسلاميون جدد آخرون رسالة محددة مؤداها أن مصر والعالم الإسلامي في حاجة إلى تكريس جهد أكبر للعمل من أجل إصلاح أنفسهم ، ووقت أقل في لوم الآخرين وتحميلهم المسئولية عن تخلفهم .

وكان الغزالي على وجه الخصوص يستخدم تلك الأطروحات التي لا تحظى بشعبية في تفاعله مع الناس الذين كانوا يتجمعون حوله أينما ذهب . وفي إحدى

المناسبات اقترب صيدلي شاب من الغزالي يحمل أسئلة تؤرقه بشأن الطريقة المثلى لتحية المسجد ، وكان الصيدلي يريد أن يعرف موقف الغزالي من المذاهب المختلفة التي تناولت ذلك الموضوع . وبدلاً من أن يجيب الغزالي عن السؤال الملقى عليه هو سؤالا آخر «لماذا لا تخدم الإسلام في مجالك وتترك تلك القضية للمتخصصين؟» ثم انطلق الغزالي يشرح أن السؤال الذي طرحه السائل كان يتعلق بقضية ثانوية حتى بالنسبة للمتخصصين ولا تستحق الاهتمام الذي أعطاه لها الشاب ، هذا بينما المجتمع يواجه حاجات ملحة في مجال الصيدلة . وقد ذكر الغزالي سائله بأن «أغلبية العقاقير التي تباع في مصر مصنوعة في الخارج مشيراً إلى أن الإسلام مهزوم ومنكشف في مجال الأدوية» . واقترح على الشاب أن يقضي وقته وينفق طاقته في تحسين قدرة مصر على توفير الدواء والخدمات العلاجية التي يحتاج إليها المصريون أشد الاحتياج[٧٠] .

ولعل واقعة محددة رواها الغزالي سوف تعني الكثير لكل من تعامل مع المعوقات البيروقراطية التي تقف في وجه التنمية في مصر . فقد وجد الغزالي نفسه منتظراً في إحدى المصالح الحكومية ، ومن ثم اعتبرها فرصة له لملاحظة الموظف المسئول . وقد لاحظ أولاً كم بدا على الرجل السأم والضجر حين كان الناس يأتون إليه يطلبون الخدمة التي كان من المفترض أنها عمله ووظيفته . وقد تجاهل بعضهم تماماً ، بينما عطل آخرين عبر أعذار لا نهائية إلى أن جاء موعد الصلاة فانتفض الموظف وبدأ الاستعداد للصلاة قبل الموعد المحدد . وكان السخط قد بلغ بالغزالي مبلغاً لم يستطع معه أن يمنع نفسه من أن يقول للرجل «ألا تدرك أن الواجبات التي تجاهلتها لا تقل أهمية عن تلك التي تستعد الآن لأدائها؟ إن خدمة الناس بكفاءة وفي التوقيت المناسب هي جزء من إسلامنا ، مثلها مثل الصلاة والصوم»[٧١] .

وفي مناسبة أخرى سئل الغزالي عما إذا كان استيراد الدجاج المجمد من بلدان غير إسلامية حلال . ومرة أخرى أجاب الغزالي بسؤال ذي مغزى ؛ إذ قال «إن ما يجب أن يؤرقنا هو لماذا لا ننتج نحن دجاجنا بكميات كافية ولماذا نحتاج إلى استيراده أصلا؟» . وفي واحدة من عباراته التي يتم الاستشهاد بها دوما ، فقد رفض من حيث المبدأ الطرح القائل بأن وجود المنتجات الاستهلاكية المستوردة يمثل تقدماً حقيقياً ، «فقد صرنا غير منتجين ومعتمدين للغاية على غيرنا حتى إذا ما أخذت منا الآن تلك الأشياء التي نستوردها سنقف عرايا أمام العالم»[٧٢] .

ومن ثم فإن الإسلاميين الجدد يؤكدون على أن العمل من أجل التقدم في خدمة المجتمع يمثل واجباً دينياً ، وهو أمر ليس عليه إجماع داخل التيار الإسلامي . فقد حكى هويدي عن مداخلة كاشفة جرت بينه وبين أحد الشباب الذي كان يحمل مسواكاً وسأله : «ما دليلك من الشريعة على أن التقدم واجب ديني وأننا سوف نسأل أمام الله عن تخلفنا؟ أجابه هويدي التخلف معصية لأن معناه إهمال واجب الاستخلاف»(٧٣) .

وإيماناً منهم بأن الفهم الصحيح للإسلام يؤكد على مسؤولية الإنسان عن عمارة الأرض ، فقد اتخذ الإسلاميون الجدد موقفاً قوياً يرفض الهروب من الواقع المادي القاسي والتحديات العظيمة إما إلى النشاط اللامسؤول للراديكاليين وإما إلى الروحانيات والطقوس عند الدراويش ؛ فكلاهما غلو لا يمكن أن يقدم رؤية اقتصادية للعصر الجديد . وقد عملوا بانتظام من أجل جعل التيار الإسلامي جزءاً من الجهد الوطني لمواجهة القضايا الاقتصادية المحورية . وبغض النظر عن إسهاماتهم المهمة فإنهم يقررون بشكل قاطع أن الفكر الإسلامي في مجال الاقتصاد لا يزال قاصراً ، وأن على المفكرين الإسلاميين الاجتهاد في بناء فقه اقتصادي جديد يهدف إلى بناء نظم اقتصادية إسلامية تناسب عصر العولمة . وتتمثل الإسهامات القيمة لمدرسة الإسلاميين الجدد في مجال الاقتصاد تحديداً في اتخاذ الخطوات الأولى في ذلك الاتجاه .

وتتمحور تفاعلات الإسلاميين الجدد مع التيار الإسلامي في المجال الاقتصادي حول توجيه الانتباه إلى القضايا المحورية المتعلقة بالتنمية الوطنية بدلاً من التركيز على القضايا الاقتصادية والثقافية المثيرة للجدل والتي عادة ما تكون ذات أهمية ثانوية . وهم ينظرون بحيرة إلى الميل الواسع في أوساط الإسلام السياسي لإثارة قضايا هامشية تصرف الانتباه عما هو أهم ، وتتعلق بالملبس الإسلامي أو تجاوزات المثقفين . ويستاءون من الطريقة التي يضاعف بها العلمانيون الضرر من خلال ردود أفعالهم المبالغ فيها . ففي نهاية الثمانيات كان التحدي الأكبر الذي واجه الإسلاميين الجدد يأتي من النشاط الواسع والتقديرات التي بالغت في تقدير دور الإسلام السياسي في خلق اقتصاد إسلامي . ومع نهاية القرن كان اتساع ظاهرة التدين الشكلي ، بما في ذلك التركيز على الخلاص الشخصي والمبالغة في الاهتمام بالطقوس الدينية ، يهدد بالمزيد من التراجع في الانشغال البناء بالساحة الاجتماعية والاقتصادية . وتكمن

خطورة تلك الرؤى في اختزال الإسلام وتحويله ببساطة إلى الملاذ لهوية جريحة لم تعد قادرة على مواكبة العالم الذي يبدو لها وقد خرج عن السيطرة . وقد كان الإسلاميون الجدد في مقدمة من عارضوا تلك القراءة الشخصانية للإسلام داخل التيار الإسلامي ؛ فالإسلام عندهم يدعو المسلمين لأن يمارسوا عقيدتهم عبر الانخراط النشط في الحياة الاجتماعية بما في ذلك بعدها المادي .

ويرفض الإسلاميون الجدد الأفكار التي توحي بأن هناك وصفة سرية للنجاح يملكها الغرب ولا يمكن للعالم الإسلامي الحصول عليها ؛ ففي كتاباتهم مؤخرا عن التنمية الاقتصادية أشاروا إلى عدد من قصص النجاح في دول تتراوح بين كوريا وماليزيا وأيرلندا . وفي كل تلك الحالات -كما يقولون- كان الإصلاح الناجح يبدأ بالتعليم وينتهي بالعمل الجاد في إطار استراتيجية وطنية شاملة . وقد كتب هويدي عن حالة أيرلندا في ذلك السياق متحدياً بذلك الإحباط واليأس . فخلال زيارة قصيرة لانجلترا في منتصف السبعينات لاحظ وجه الشبه بين الطريقة التي كان يتحدث بها أهل لندن عن سذاجة الأيرلنديين وبين ما يقوله سكان القاهرة عن أهل الصعيد من أنه يمكن التدليس عليهم لشراء الأهرامات . وفي تلك الأيام كان الاقتصاد الأيرلندي يعتمد على زراعة البطاطس ، وتربية المواشي ، وصناعة النسيج . وشعر هويدي أن أيرلندا لا تبدو مختلفة كثيراً عن محافظة المنوفية مسقط رأسه التي تستدعي إلى ذهنه صوراً ريفية مماثلة .

ولكن مع نهاية القرن ، وجب الاعتذار للأيرلنديين ؛ ففي خلال عقدين - على حد قوله- حول الأيرلنديون أنفسهم من بلد زراعي فقير كان رغم موقعه الجغرافي ينتمي للعالم النامي إلى دولة صناعية تنافس الولايات المتحدة في إنتاج الإلكترونيات ، وتمثل سوق استيراد لهم . ويعلق هويدي «رغم انحيازي للمنوفية واحترامي وتقديري لها ، فإنني أعترف أن المقارنة بينها وبين الأيرلنديين بمثابة إهانة كبيرة لهم» [٧٤] . وحيث أدهشه مفاجآت الأيرلنديين ، سأل هويدي السؤال الذي يفرض نفسه حول الصيغة التي أدت إلى نجاح الأيرلنديين . وقد سمع الإجابة نفسها نفسها كلما سأل : فقد خرج الإصلاح من رؤية استراتيجية واضحة بدأت بالنظام التعليمي [٧٥] . وقد أكد هويدي على قناعته بأنه «لا يوجد سر في المسألة ، فرحلة النجاح بدأت بالدخول من أبواب التعليم وهو ما فعلته أيرلندا وماليزيا وكوريا ، وما فعله -أيضاً- محمد علي» . وكما يقول هويدي عليك أن تقرأ أولاً حتى تعرف ثم

تتقدم، وعلى المسلمين أن يدركوا أن هذا هو السبب الذي من أجله كانت كلمة اقرأ هي أول ما نزل على الرسول محمد(٧٦).

وانحدار مصر في الساحة العالمية يضاهيه في خطورته تهديد أخر ربما أكثر غدراً؛ «فالثراء الفاجر» على حد تعبير فهمي هويدي ذو الدلالة، إنما يعطي وجهاً مصرياً خطراً للفجوة التي تزداد اتساعاً بين الأغنياء والفقراء في شتى أنحاء العالم حتى صارت طابعاً مميزاً لعصر العولمة الجديد (٧٧). وأحياناً ما تعبر وقائع صغيرة عن المعنى الجوهري وراء ظاهرة كبرى (٧٨)؛ فقد كان مصرع شاب قتله وهو يسبح قارب متهور في قرية مارينا الساحلية المترفة بمثابة رمز لتبلد شعور الطبقة الجديدة ذات الثراء غير المسبوق في مصر؛ فأهل مارينا الذين يسكنون تلك المصايف والمنتجعات الموصدة بأبواب تفصلها عما حولها إنما يعتبرون أنفسهم - كما ينبه الإسلاميون الجدد - فوق المصريين العاديين بل وفوق القانون والأخلاق العامة.

ولم يكن الإسلاميون الجدد وحدهم الذين نبهوا إلى ذلك الخطر؛ فالكثيرون من الكتاب الحاذقين من اليسار إلى اليمين كتبوا عن مخاطر ذلك التركز غير المسبوق للثروة في يد شريحة محدودة على استقرار المجتمع وعافيته. إلا أن الإسلاميين الجدد حين يقدمون أطروحتهم في الإطار الإسلامي الذي يشكل تفكيرهم إنما يثيرون تلك القضية بشكل فعال يفهمه لا فقط الطبقة السياسية وإنما جموع المصريين. وهي لذلك لا تغيب عن عين الرقيب الحكومي (٧٩).

كان هويدي في الواقع قد نبه القراء إلى مخاطر التطورات التي تحدث في الساحل الشمالي حتى قبل أن تستحوذ تلك الواقعة المؤلمة على الاهتمام الوطني. ومنذ سنوات كان الغزالي قد سجل اعتراضه على أن تتولى الحكومة مشروعات لإنشاء قرى سياحية في سيناء وعلى شواطئ البحر الأحمر، ثم مؤخرا على ساحل البحر المتوسط. وعلى عكس الراديكالية الإسلامية، كان الغزالي يدافع عن السياح من على أرضية إسلامية، ذاكراً الأمر القرآني بضرورة سفر الناس حول العالم واكتساب العلم، إلا أنه كان يثير التساؤلات حول ما إذا كان من الأجدى استخدام تلك الأرض العزيزة فيما هو أكثر نفعاً. وكان يخشى أن تمثل تلك القرى السياحية التي ترتادها النخبة انحيازاً عابثاً لصالح الأغنياء في بلد فقير.

وقد قدمت الأصوات اليسارية التحليل نفسه، وإن كان بلون «طبقي» أكثر وضوحاً، فقد تساءل اقتصادي يساري معروف عن السبب وراء استخدام المال العام

لتوفير المتعة للأجانب والأغنياء من المصريين ، والسؤال ينطوي ضمنياً على اتهام بأن البنية التحتية المعقدة اللازمة لتلك القرى السياحية تتحمل نفقاتها ميزانية الدولة ؛ فالسياسات الاقتصادية منذ عصر الانفتاح الذي بدأ في عهد السادات واستمر عبر الاستجابة لإعادة الهيكلة التي يطالب بها صندوق النقد الدولي قد جعلت من الممكن «سرقة المال من الفقراء العاملين» . ويسأل الاقتصادي المعروف كم من أهل مارينا تربوا في عصر الانفتاح ثم وصلوا إلى سن النضج في فترة إصلاحات صندوق النقد حتى حصلوا اليوم على لقب رجل أعمال؟ والحكومة تخدم نشاط تلك الطبقة الجديدة عبر إضعاف قوانين التزوير وتعقب الربح غير المشروع ، بما يفتح الباب نحو مزيد من الفساد وسوء استغلال السلطة . ويقول الاقتصادي إن مصر كانت قبل الثورة مجتمع النصف بالمائة حيث كانت تلك النسبة من السكان هي التي تملك كل شئ وتسيطر عليه ، بينما كان الباقون يعيشون في فقر . أما الآن «فقد صرنا إزاء فصل أكثر عنفا بالمقارنة بالماضي ؛ فالآن نحن إما من أهل مارينا أو من غير أهلها»(٨٠) .

وقد ذهب هويدي ليرى بنفسه ذلك التطور الذي طرأ على منطقة الساحل الشمالي التي كانت قبل ذلك منطقة معزولة ، إلا أن ما وجده كان «من العلامات الصغرى ليوم القيامة» . وشرح هويدي أن الرسول اعتبر أن نذر القيامة سوف تظهر أولاً في شكل علامات صغرى دالة على أن العالم يسير في الطريق الخطأ ، ثم تليها علامات أكبر لا تخطئها العين تنذر بوقوع كوارث مثل شروق الشمس من ناحية الغرب . ومن الساحل الشمالي ، حكى هويدي بسخرية لاذعة كيف رأى بنفسه في الساحل الشمالي بعضا من تلك الانقلابات العكسية التي تشير إلى غضب الله .

ففي ميدان عام مزدحم شاهد هويدي حدثاً مصرياً عادياً ولكنه ذو دلالة موجعة ؛ فقد اقتحم فتى يقود سيارة فاخرة الميدان المزدحم بعد أن أثار الرعب في نفوس المارة الناجين . وقد لفتت الفوضى الناتجة عن ذلك ، انتباه الشرطة فطلب ضابط من سائق السيارة أن يتنحي جانباً . وقد توقع هويدي أن يستفيض السائق في شرح الأعذار ويستجدي الضابط طمعاً في أن يعفيه من دفع الغرامة ، إلا أنه فوجئ بالشاب ينطلق في وصلة من الشتائم أنهاها بأن قال للضابط بصلف من هو أبوه . ثم استطرد المراهق لينذر الضابط عما يمكن أن يفعله به أبوه هذا الذي هو من كبار القوم . ولم يكن التهديد الصريح مطلوباً إذ كان كافياً أن يذكر الشاب اسم عائلته ، وقد تغير رد فعل الضابط تماماً وبابتسامة متملقة راح يربت على كتف الفتى ساعياً لتهدئته

وإقناعه بأنه لم يكن يقصد إغضابه .

أما هويدي الذي أذهله الموقف فقد أمضى باقي يومه يحكي الواقعة لكل من قابله ، إلا أن ردود الأفعال علمته ما هو أكثر ؛ «فالذين سمعوا قصتي هزوا رءوسهم وقالوا إنها تحدث كل يوم في مارينا ، وقد قاطعني بعضهم ليكمل باقي القصة بدلاً مني وكأنه كان موجوداً لحظة وقوعها . صحيح أن رد الفعل العلني لرجل الشرطة كان جديدا ، إلا أن سلوك أبناء تلك الطبقة وكأنهم فوق القانون قد صار مألوفا» . وكانت عينة صغيرة من أحداث مشابهة قد وجدت طريقها إلى صفحات الصحف ، ومع كل قصة تنويعات مختلفة . ففي حين ظل الأب الثري خارج مسرح الأحداث في الواقعة التي شهدها هويدي ، سلطت قصص أخرى الضوء على أولئك الأقوياء . وقد ركزت إحدى تلك القصص على كلب صغير أثار أسرة كانت تستمتع بالشاطئ . وحين اقترب الكلب أكثر من اللازم من أحد الأطفال أزاحه الأب الطبيب بعيداً ، فما كان من صاحب الكلب الشاب إلا أن أخطر والده بالاعتداء على كلبه ، فاندفع الأب إلى الشاطئ موجها الإهانات إلى الطبيب ، وما هي إلا دقائق حتى عاد ومعه عدد من البلطجية الذين انهالوا على الطبيب بالضرب وسط ذهول الناس . وحين اشتكى الطبيب مطالباً بحقه العادل ضد ذلك «الرجل القوي» لم يحصل على شيء .

وقد كان ذلك النمط من السلوكيات نذيراً بالحادث المشئوم الذي وقع في مارينا . وقد كشفت التغطية الإعلامية وقائع القضية ، فقد قتل قارب سريع شاباً كان يسبح بعد أن تجاهل قائد القارب بشكل لا مسؤول الحظر المفروض على الاقتراب من منطقة السباحة القريبة من الشاطىء ، إلا أن التفاصيل ظلت غامضة ، هل مرتكب الجريمة فتى صغير أم رجل؟ ولماذا أحجمت أسرة الضحية على رفع الأمر للقضاء وتنازلت عن أية حقوق لها ؟ وقد ظلت تلك التفاصيل عالقة رغم كل الصخب الإعلامي الذي أحاط بالحادث ، غير أن بقاء تلك الأسئلة بلا إجابات قد أسهم في إثارة الشكوك بأن ترتيباً ما قد جرى بشأنها .

وقد قدم مقال فهمي هويدي بشكل فاعل التداعيات الأكبر للواقعة ؛ فالدم البرئ الذي أريق في مياه مارينا أعطى شحنة عاطفية قوية لإدانة الثراء المفرط وغير المسؤول الذي يهدد بتدمير السلام الاجتماعي ، وفي عرض رؤيته اعتمد هويدي على رأي الدكتور أحمد خليفة الذي يحظى باحترام واسع ، «والذي لا هو فاشي يكره الأغنياء ، ولا ماركسي يحركه العداء الطبقي ، ولا أصولي يسعى للهروب من الحياة

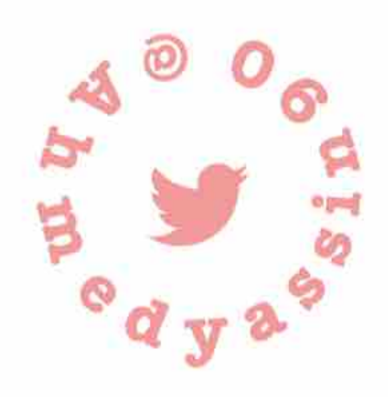
المعاصرة» ، فهو كما قدمه هويدي ، باحث في العلوم الاجتماعية ، رأس لسنوات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية قبل أن يصبح وزيراً للشؤون الاجتماعية. كان خليفة قد حذر من مخاطر «الثراء الفاجر الذي في تباهيه بثرائه يخرج أسوأ ما في البشر ويهدد السلام الاجتماعي[٨١]. ويسأل خليفة «أي شيطان ذلك الذي يدفع الشخص الثري لاستعراض ثرائه من خلال استهلاك ترفي يوجع البطون الفارغة؟ إن ذلك السلوك إنما يتطلب التخلي عن أي ما له علاقة بالقلب والعقل والدين والمثل الأخلاقية» . وهو ليس فقط يضر الذين يقومون به وإنما هو يمثل عدوانا على المحرومين الذين هم إخوة في الوطنية» .

وقد كانت هنالك في الماضي وقائع تكشف عن طبيعة مختلفة لأغنياء مصر ؛ ففي سلسلة مهمة من المقالات عن الأوقاف ، ذكر هويدي حالات عدة كانت فيها الأسر المصرية الثرية تدعم العمل التعليمي والاجتماعي والديني على نطاق واسع . وتساءل هويدي أين ذهب أولئك الأغنياء؟[٨٢] فبدلاً من ذلك الكرم الإنساني صار أثرياء اليوم في مصر يرتكبون ذلك النوع من العدوان الذي حذر منه خليفة . فحفلات العرس التي تقام في فنادق الخمس نجوم في القاهرة والإسكندرية تضع معيار ذلك الاستعراض الفاضح واللامسؤول ، وفي العقد الأخير من القرن العشرين ، امتلأت صفحات المجتمع في الصحف بذلك الاستعراض المتفاخر بالثراء ، وامتلأت مجلات الفضائح بصور الأثرياء والأقوياء ، وراح الصحفيون ينقلون المزايدة في مسألة حفلات العرس التي كانت يوماً ما تتسم في تقاليدها بالبساطة ، وعادة ما تصل تكاليف حفل العرس في الفنادق الكبرى إلى ما يقرب من مليون ونصف المليون من الجنيهات ، وصارت تلك الحفلات تمثل ٤٠٪ من دخل تلك الفنادق ، وتصل تكلفة بعض حفلات العرس إلى ٤ ملايين جنيه مصري ، ويتم جلب كل المأكولات والمشروبات من أوروبا ، وأحياناً في طائرات خاصة . ويقول هويدي إن ذلك قد يكون جائزاً في بعض المجتمعات الثرية ، ولكن ليس في مصر ، حيث نصف سكانها من الفقراء ، بل يعيش ربع هؤلاء السكان تحت خط الفقر وحوالي ١٥ مليونا منهم يعيشون على حد الكفاف .

وتتضح التداعيات الاجتماعية لتلك الظواهر حين يعقد هويدي المقارنة بين الإسراف في حفلات العرس تلك ، ومحنة المصريين الفقراء الذين يلجؤون لبيع دمهم بل وأجزاء من أجسادهم من أجل توفير متطلبات المعيشة ، فقد نقلت صحيفة قاهرية

أخبار حفل زفاف تم من أجله استيراد الزهور من هولندا ، والعطور من السعودية ، واللحوم من سويسرا ، والمطربين من أمريكا . ونقل العدد نفسه من الصحيفة تحقيقا عن معمل خاص باع ١٥٠٠ كلية بشرية [٨٣] . وأشار هويدي إلى أن التقرير ركز على تفاصيل الجريمة دون أن يسأل «لماذا أُجبر أولئك المصريون على بيع جزء من أجسادهم ودمهم حتى يعيشون؟» . وأشار إلى أن الصحيفة لم تشر إلى العلاقة الواضحة بين القصتين ، إذ إن كليهما تعكسان التطرف ذاته والواقع الاجتماعي المختل الذي غالبا ما يتم تجاهله»[٨٤] .

ولا تتسم كتابات الإسلاميين الجدد بالكراهية الطبقية أو الحسد الطبقي الذي قد تتسم به كتابات آخرين ؛ بل إن القرضاوي قال على سبيل المثال : «نحن لسنا ضد الغنى والثراء ، فنحن نسأل الله أن يبارك لكل من كسب ماله بطرق مشروعة» . ولكنه يضيف إلى ذلك أنه «في ثقافتنا الإسلامية» حين يكسب شخص الكثير من المال فإنه يعتبره جائزة من الله ودعوة له لينفق مما أعطاه الله في خدمة الفقراء ، فالرسول كان يدعو الله أن يحميه من الكفر والفقر [٨٥] . ويقرر الإسلاميون الجدد أن العمل من أجل الإسلام في العالم يعني الانضمام إلى الكفاح من أجل العدل وضد الظلم وضد فقر الأفراد والأمم .


@Ahmedyassin90

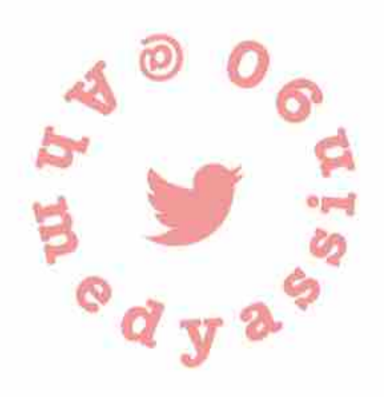
الباب الثالث

السياسة

في ظل اتساع موجة اليأس التي عمت مصر بسبب الفساد وجمود الحياة السياسية ، وبسخرية مؤلمة ، وجدت منار الشوربجي أستاذة العلوم السياسية الأمل في حزب الصابون ؛ فالإسلاميون ليسوا وحدهم في إدانة الهياكل السياسية السلطوية الجامدة التي لا تخدم مصالح شعب مصر الوطنية ولا الدولية . وهناك أيضاً إحباط واسع النطاق إزاء التأثير المدمر للسوق وثقافة الاستهلاك التي صارت بديلاً للمشاركة الديمقراطية .

وقد عبرت الشوربجي عن ذلك الجوهر نفسه- الذي عبر عنه الإسلاميون الجدد- في مقال ساخر نشر في نشرة النداء الجديد في مارس ١٩٩٦ ؛ إذ أعلنت الكاتبة عن بروز حزب سياسي جديد يعمل ضد كل تلك الإحباطات ، والحزب الجديد جاء من رحم برنامج تليفزيوني واسع الشعبية اسمه «كلام من ذهب» . فممثلو شركة الصابون المعلنة ، التي تتبنى البرنامج ، يطرقون أبواب المصريين البسطاء وعلى وجوههم ابتسامة ، ويكون المواطن محظوظاً إذا ما وجدوا في منزله الأكياس الفارغة لمسحوق الغسيل ؛ إذ يصبح فوراً عندئذ عضواً في الحزب حيث يحصل على جنيه من الذهب .

وتنتقد الشوربجي المثقفين الذين أدانوا «الحزب الجديد» بدعوى أنه يهين المصريين عبر اللعب على مطامعهم ، وتقول إنه حتى يأتي الوقت الذي تتخلى فيه الأحزاب السياسية الحقيقية في مصر عن «شعاراتها الجوفاء التي تتغنى بحب مصر وخدمة أهلها» والتي لا تخفي وراءها سوى الفساد واستغلال النفوذ ، فإن على المثقفين أن يتخلوا عن استهانتهم بحزب الصابون . فالحزب الجديد على الأقل يعطي بعض الأمل في شكل حفنة من الجنيهات الذهبية للقلة من «المحظوظين» .


@Ahmedyassin90

الفصل الخامس
الكفاح من أجل التجديد الإسلامي

«فلننتخب الأقباط» . كان ذلك عنواناً لمقال فهمي هويدي عن حملة انتخابات مجلس الشعب لعام ٢٠٠٠ . وكانت تلك الدعوة في حد ذاتها لها مغزى ؛ إذ أتت من أكثر الصحفيين الإسلاميين شهرة ، وكان التأثير أكثر قوة بالنسبة لأولئك الذين يتذكرون أنهم رأوا ذلك العنوان من قبل[١] . فقد كان هويدي قد أطلق الدعوة نفسها أثناء انتخابات ١٩٩٥ ، ومن خلال ذلك الشعار سلط هويدي الضوء على حقيقة مؤداها أن ثلاثة عشر قبطياً فقط في طول مصر وعرضها تم ترشيحهم للانتخابات العامة في ١٩٩٥ ، ولم يقدم الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم اسماً قبطياً واحداً للترشيح للبرلمان . وقد تساوى الإخوان المسلمون مع النظام في قصر نظرهم . أما حزب العمل ، المعروف بميوله الإسلامية ، فقد اقترح أن يرشح قبطياً في الدائرة نفسها مع مأمون الهضيبي الزعيم الإخواني الكبير ، فاعتذر الهضيبي . وكتب هويدي يحذر من أن شرخاً قد وقع وأنه لا النظام ولا المجتمع المدني بما فيه جناحه الإسلامي قد قدم استجابة فاعلة لذلك التهديد للوحدة الوطنية ، وفي لفتة شجاعة ، أعادت صحيفة الوفد نشر مقال هويدي الذي كان قد كتبه في ١٩٩٥ في إشارة واضحة إلى أن المؤسسات المدنية والسياسية لم تتقدم بشأن تلك القضية الوطنية المهمة خلال تلك السنوات الخمس .

وقد اتخذ الإسلاميون الجدد موقفاً واضحاً مؤداه أن صحيح الإسلام يدعو إلى المشاركة الكاملة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي . ويقولون إن المصريين كشعب مكون من المسلمين والأقباط ، وهم معاً ورثة تاريخ وثقافة مشتركة فريدة ، ويتحتم أن يكونوا متساوين كمواطنين ، ولطالما أدان الإسلاميون الجدد المتطرفين الإسلاميين الذين ملأوا الدنيا بهجومهم المسموم على الأقباط ، وقد ذهبت حجة هويدي في سياق الانتخابات إلى خطوة أبعد من ذلك ؛ إذ أوضح أن السم الموجه للأقباط لا يأتي كله من دوائر المتشددين الإسلاميين ؛ إذ إن بعض المرشحين المسلمين الذين لا

علاقة لهم بالمرة بالجماعات الإسلامية قد تخطوا الخطوط الحمراء ؛ فقد استخدموا الكثير من الافتراءات والأقوال المغلوطة ليزعموا أن غير المسلمين ليس لهم الحق في تولي مناصب قيادية يرأسون فيها مسلمين . وأعلن هويدي أنه صار من الضروري «حشد طاقات العقلانية وتصحيح المعتقدات من أجل مواجهة مثل تلك الدعوات المضللة واستعادة الصورة الصحيحة للإسلام»(٢) .

وقد روع هويدي أن يكون الحزب الوطني نفسه مسؤولا عن واحدة من أكثر تلك الوقائع خزياً . فقد كانت «رسالة مفخخة» - على حد تعبير هويدي- «انفجرت في وجهي بمجرد أن فتحتها» ، فقد أرسل له قارئ لا يعرفه المطبوعة المخجلة ومعها رسالة موجزة يسأله فيها «ما رأيك في هذا»؟ أما المطبوعة ، فكانت تقول صراحة «من ينتخب ملحداً فهو ملحد» . وكانت تلك العبارة الخبيثة تشبه موقف الإسلاميين المتطرفين الذين يعتبرون الأقباط ومن يؤيدهم من المسلمين في تولي مواقع الزعامة كفرة . وكانت تلك الحجة هي التي استخدمت لإقناع المسلمين بالعدول عن التصويت للمرشحين الأقباط .

وقد اعترف هويدي أنه لأول وهلة افترض أن إسلامياً متطرفاً أو ربما عميلاً يسعى لتشويه صورة التيار الإسلامي هو الذي كان وراء نشر تلك المطبوعة ، «ولكنني لم أصدق عيني حين أدركت أن المطبوعة تخص أحد كبار الشخصيات في الحزب الحاكم ؛ «فقد تبين أن المرشح الذي كان يقوم بالدعاية لنفسه بتلك الطريقة المخجلة ، هو أحد الشخصيات البارزة في الحزب الوطني وتقع دائرته الانتخابية في قلب القاهرة» . ولم تكن تلك العبارة هفوة غير مدروسة أتى بها أحد مؤيديه الجهلاء ، ولا كانت حماقة أسر بها أحدهم في محفل خاص ، ولا زلة لسان في خطبة انتخابية ؛ إذ جاءت في مطبوعة نشرت ووزعت على نطاق واسع . وكانت تلك المطبوعة قد لعبت دوراً مهماً في حملة الحزب الوطني الانتخابية . وقد أشار هويدي إلى أنه سيصعب إقناع الناس- خصوصاً الأقباط- بأن ذلك المسؤول البارز الذي رشحه الحزب لا يمثل إلا نفسه حين يستخدم تلك التكتيكات ، وأكد على أنه لا ينبغي للمصريين أن يصمتوا إزاء حملات انتخابية تنتهك المصالح العليا للبلاد بتلك الطريقة(٣) .

وقد كانت رسالة هويدي في عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٠ مؤداها أن سوء إدارة الحكومة للانتخابات البرلمانية هو أحد تجليات أزمة سياسية أكبر عنوانها انعدام الكفاءة

السياسية والإصرار على التمادي في القمع . وفيما يتعلق بالمسألة القبطية تحديداً ، دعا هويدي المجتمع صراحة للتدخل إزاء ذلك الفشل عبر عمل ديمقراطي مباشر من جانب المواطنين يتخطى كل الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني الضعيفة .

وقال «لو كنت في موقع المسؤولية لدعوت لانتخاب كل المرشحين الأقباط بغض النظر عن انتماءاتهم السياسية أو حتى مواقفهم من قضايا السياسة العامة» . وفي تلك اللحظة العصيبة ، وقع عدد من الإسلاميين الجدد - بمن في ذلك محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسليم العوا ، إلى جانب غيرهم من المفكرين الإسلاميين- بياناً واضحاً وقوياً نشر في صحيفة الشعب يؤكد على الأسس الشرعية لانتخاب المسلمين للمرشحين الأقباط كنواب لهم في المجالس الشعبية[٤] . ومن وجهة نظر هويدي ، فقد صار انتخاب الأقباط «مهمة وطنية ملحة» للتأكيد على أن مسيحيي مصر يمثلون جزءاً لا يتجزأ من نسيج المجتمع» .

وبالطبع ، يدرك هويدي جيداً أن الحكومة تلاعبت خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة بالانتخابات دون خجل ، وهو يدرك -أيضاً- أنه قد حدث تدهور في موقف عموم المسلمين من الأقباط . ولكن إزاء ذلك الواقع الأليم ، كان هويدي يخاطب أفضل ما في المصريين ، داعياً إياهم لتحويل صوتهم الانتخابي إلى رمز للعدالة وللمساواة الكاملة بين المسلمين والمسيحيين ، وهو يدرك أن تحقيق ذلك الهدف يحتاج إلى مستقبل ينأي عن الممارسات السياسية الراهنة والمجتمع المدني القائم .ومع ذلك فإنه يستحق العمل من أجله من الآن . وختم هويدي مقاله بالقول : «رغم أنني لست ممن يحسنون السير في المظاهرات ، ولم أخرج في مظاهرة من ربع قرن ، إلا إنني أميل بشدة للدعوة إلى مظاهرة ترفع شعار فلننتخب الأقباط» .

وقد كان لإعادة نشر مقال هويدي الشجاع صداه ؛ ففي عام ٢٠٠٠ كانت هناك استجابة جاءت شبيهة إلى حد كبير بما كان يأمله كاتب المقال . وقد بدا الأمر وكأن مخرجاً سينمائياً لم يعجبه المشهد في ١٩٩٥ ، فراجع السيناريو ، ثم أعاد تصوير الواقعة كلها التي سعى فيها مرشح الحزب الوطني البارز إلى إثارة المشاعر المعادية للأقباط لتحقيق فوز انتخابي ؛ ففي عام ٢٠٠٠ ظل أبطال الفيلم وموقع التصوير كما هو ، ولكن المرشح القبطي والذي شنت ضده تلك الحملة الملغومة فاز هذه المرة على منافسه المرشح الوطني . وتنبغي الإشارة إلى أن تلك النتيجة كان وراءها جهد قاعدي في شكل عمل مباشر من جانب المواطنين ، لا المجتمع المدني ولا الحكومة ، تماما كما

كان هويدي يتمنى ، وقد أكدت نتيجة الانتخابات على التعاون الديمقراطي للمسلمين والمسيحيين في أحد أحياء القاهرة دفاعاً عن حقوقهم ، وقد انتهت الواقعة في عام ٢٠٠٠ بمشهد من الواقع المعاش حيث «تدفق كل أبناء الدائرة من المسلمين والمسيحيين والأطفال والكبار تعبيراً عن فرحتهم بانتخاب المرشح القبطي»(٥) .

وفي بادئ الأمر ، بدا أن تلك التجربة الإيجابية في إحدى دوائر القاهرة لن تكون المؤشر الوحيد على التقدم الذي تحقق في انتخابات ٢٠٠٠ البرلمانية ؛ فقد كان القرار الذي نص على الإشراف القضائي على الانتخابات مدعاة للتفاؤل ، ومن أجل تمكين القضاء من القيام بمهمته ، تم تقسيم العملية الانتخابية إلى مراحل ثلاث ، بدلاً من واحدة . فحتى يتواجد القضاة في كل الدوائر صارت الانتخابات في الدوائر المختلفة تتم عبر أيام متتالية لا يوم واحد . وقد أشارت التقارير التي جاءت بشأن المرحلة الأولى أن الإشراف القضائي على الانتخابات قد حد بشكل واضح من التجاوزات . ونتيجة لذلك ، انحسرت الأصوات التي ذهبت للحزب الوطني وهو ما أدركه النظام فابتكرت الحكومة آليات للالتفاف حول الرقابة القضائية(٦) . وقد وثقت التقارير التجاوزات التي حدثت ، مثل شحن موظفي الحكومة في حافلات إلى مواقع الاقتراع ، والتحرش الصريح بمؤيدي المرشحين المعارضين ، وقد استهدف النظام الإخوان المسلمين على وجه الخصوص ، بما يكشف عن حجم الإدراك الرسمي لطبيعة توازن القوى في الشارع السياسي ؛ ففي الشهور السابقة على الانتخابات ، توسع النظام في حملات الاعتقال في صفوف الإخوان المسلمين ، وشهدت المناطق التي تقدم فيها الإخوان بمرشحين أسوأ وقائع الإكراه والتهديد أثناء الانتخابات(٧) . وقد نجح النظام في الحد من خسائر الحزب الوطني الانتخابية عبر العودة إلى نمط القمع المعتاد منه .

ولكن في النهاية خسر الحزب الوطني الأغلبية ، وقد كان ذلك التآكل في تأييد الحزب الوطني له دلالات ثلاث بالنسبة لمعنى انتخابات ٢٠٠٠ ؛ فمما لا شك فيه أن الانصراف عن الحزب الوطني أكد صحة التقدير القائل بوجود حالة من عدم الرضا العام إزاء النظام السياسي الرسمي . وقد حمل فوز ١٦ من مرشحي الإخوان المسلمين الرسالة الثانية ؛ إذ يترتب على ذلك أن يشكل الإخوان كتلة المعارضة الأكبر في البرلمان - رغم صغرها - إزاء الأغلبية الساحقة للحزب الوطني . أما الدلالة الثالثة لنتائج الانتخابات فقد غطت في أهميتها على تراجع الحزب الوطني وصعود

الإخوان ؛ فالفائز الحقيقي في تلك الانتخابات كان المرشحون غير المنتمين إلى أحزاب والذين رشحوا أنفسهم كمستقلين . حتى أن بعض المحللين قالوا إن «حزب المستقلين قد أصبح الحزب الأكبر في مصر» . وقد فسر آخرون ذلك النجاح الذي حققه المستقلون بأنه مؤشر على الاستياء من الأحزاب القائمة والميل نحو التأكيد على شخصية المرشح وسجله السياسي لا انتمائه الحزبي[٨] .

وكانت تطورات ما بعد انتخابات ٢٠٠٠ تؤكد ذلك الشعور بالاغتراب إزاء السياسة الرسمية ؛ فالقوة الحقيقية تتركز في يد المؤسسة التنفيذية التي استمرت رغم كل الحديث عن التحول الديمقراطي تحكم من خلال قوانين الطوارئ ، وتعتمد على السيطرة القمعية للجيش والبوليس . وإدراكاً منهم أن البرلمان لا يمكنه تحدي تلك الأسس الجوهرية لهيكل السلطة في مصر أعلن عدد من المستقلين بعد الانتخابات انضمامهم للحزب الوطني الأمر الذي أعطى الأخير أغلبية ساحقة في البرلمان . وكان بعض هؤلاء المستقلين أعضاء في الحزب الوطني رفض الأخير ترشيحهم في الانتخابات ، بينما كان آخرون مستقلين بالفعل ، ولكنهم جميعاً أدركوا أن الدورة الجديدة لمجلس الشعب لن يتم افتتاحها دون أن تكون الأغلبية فيه للحزب الحاكم فانضموا إليه . ومن ثم فإن في مصر حزباً مهيمناً ولكنه عاجز عن الحصول على التأييد السياسي الحقيقي ، وفي الوقت ذاته تفتقر البلاد إلى أحزاب سياسية أخرى يمكنها أن تمثل ما هو أكثر من تحدٍ رمزي لذلك الحزب[٩] . أما الشكل الوحيد لحياة سياسية مستقلة ، فقد جاءت علاماته من التيار الإسلامي الذي مثله سياسياً الإخوان المسلمون .

ولا يروق ذلك النظام السياسي الشاحب لأولئك الذين يطمحون إلى تحولات اجتماعية وثقافية واسعة كالإسلاميين الجدد ، الذين يدعون لذلك عبر رؤيتهم الإسلامية المعاصرة التي تقوم على التغيير الديمقراطي التدريجي . وقد وقف الإسلاميون الجدد ضد عناصر التيار الإسلامي التي تسعى إلى إعطاء النشاط السياسي الأولوية الأولى ؛ فمن وجهة نظرهم ، هناك دروس مهمة في الديمقراطية ينبغي تعلمها من ذلك الوضع السياسي غير الديمقراطي ؛ فالسلطة الحقيقية في مصر تمر عبر قنوات يستعصي علاجها بالطرق الديمقراطية . ومن ثم فإن التركيز على السياسة من شأنه أن يصرف الانتباه عن مجالات الحياة الاجتماعية الأكثر قابلية للتحول الديمقراطي - وهي المجالات التي يركز عليها الإسلاميون الجدد - فالتركيز

على السياسة يؤدي بالضرورة للاعتماد على وسائل غير ديمقراطية لمواجهة تلك السلطة الرسمية ، مثل العنف أو في النهاية الانقلاب من أجل تولي الإسلاميين السلطة . ويدرك الإسلاميون الجدد أن تلك المواجهة سوف تستهدف الوسط والوسطيين أمثالهم ، فيقول سليم العوا : «إذا وصل الإسلام للسلطة بالقوة فإن الوضع سيصبح أسوأ مما هو عليه الآن ، فالموجودون في الحكم الآن في حوار معنا ، وهذا أفضل بكثير من أن نذبح باسم الإسلام»(١٠) .

وبدلاً من التركيز على السياسة ، كرس الإسلاميون الجدد جهدهم الأساسي لترشيد التيار الإسلامي كقوة اجتماعية عريضة ذات دور واعد بدرجة أكبر كمحرك لتحول اجتماعي سلمي . والمهمة الأولى - في ضوء ذلك - تكون إحداث تحولات في الحركة الإسلامية نفسها في الاتجاه الذي تنشده الوسطية . ومن هنا يصبح التيار الإسلامي هو الهدف الرئيسي لاهتمامهم باعتباره الساحة التي ينبغي أن تحدث بداخلها التحولات أولاً . أما المهمة الثانية ، فهي جعل تلك الوسطية- بعد التحولات التي تطرأ عليها- أحد العناصر الرئيسية المشكلة للتيار الأساسي السائد ، وفي الحاضر ، يشجع الإسلاميون الجدد الشباب الإسلامي على الانخراط تحديداً في العمل الاجتماعي البناء- أياً كانت ساحاته المتاحة لهم- بدلاً من تركيز كل آمالهم على الإطار السياسي القائم ، أما بالنسبة للمستقبل فإن الإسلاميين الجدد يراهنون على أن الأمل في مستقبل سياسي أفضل يعتمد على العمل- على المدى الطويل- على تدعيم تيار أساسي عريض يضم القوى الاجتماعية الكبرى . وهذا التيار الأساسي السائد من وجهة نظرهم لا بد أن يصوغ مشروعاً وطنياً وسطياً جامعاً يمكنه حشد الطاقات للعمل السياسي الحقيقي .

وتعبر رؤيتهم طويلة الأجل عن ثقتهم في الإسهام الذي يمكن للوسطية الإسلامية أن تقدمه لعملية خلق ذلك التيار الأساسي السائد وذلك دون أن يتخلوا عن إيمانهم بأهمية الانخراط في ائتلاف واسع للمعتدلين من كل القوى السياسية والاجتماعية كأساس للعمل السياسي الجديد .

فقه النص : العدل والديمقراطية في إطار إسلامي

ويرى الإسلاميون الجدد أن الأمل في الوفاء بحاجات الأمة ينبع من إطار سياسي ديمقراطي مبني على الالتزام بالاستقلال والإصلاح ، ونابع من الإطار

الإسلامي ، وهم في دعوتهم للديمقراطية يخاطبون التيار الإسلامي بالدرجة الأولى دون أن يعني ذلك أن دعوتهم تقتصر عليه دون الجماعة الوطنية ككل . وجوهر أطروحة الإسلاميين الجدد يقوم على ربط الديمقراطية بالعدل كقيمة إسلامية جوهرية ؛ فيقول فهمي هويدي : «قل لي أين أنت من قضية العدل أقول لك أين أنت من الإسلام»(١١) . ويصل اجتهادهم الجريء إلى نتيجة عامة مؤداها أن الإسلام يعتبر تحقيق العدل الغرض الرئيسي للنظام السياسي ، ومن ثم فإن الدرجة التي يبلغها ذلك النظام في تحقيق العدل هي بالضرورة الأساس المناسب لتقييم أدائه ؛ ففي ضوء الإسلام - كما يقول هويدي- فإن «العدل قيمة مطلقة لا قيمة نسبية ، ينبغي الالتزام بها في كل الحالات وكل الظروف ومع الأعداء قبل الحلفاء»(١٢) . وهو يؤكد على مركزية العدل كقيمة عليا بالقول إنه «حتى لو رفعت راية الإسلام عالياً وتم الالتزام بتعاليمه الدينية ثم لم يتحقق العدل فإن الرسالة تكون قد تم تفريغها من محتواها وصار واضحاً أن الوسيلة عجزت عن تحقيق الهدف»(١٣) .

ومن وجهة نظر الإسلاميين الجدد ، توفر الديمقراطية في العصر الحديث أفضل السبل لتحقيق العدل(١٤) ، ويشيرون إلى أن فكرة الآليات السياسية الديمقراطية لها مكانها المتميز في الإسلام كما يتضح من إرساء مفهوم الشورى . إلا أن موقفهم من الديمقراطية ليس موقفاً اعتذارياً ؛ فهم يقرون بأن العالم خارج حدود الإسلام -خاصة في الغرب- قد قام بتطوير أفضل الآليات الديمقراطية ، وامتلك أكثر الخبرات ثراءاً بشأن المؤسسات السياسية الديمقراطية ، وهم يحثون العالم الإسلامي على البحث في تراثه- وفي تجارب الآخرين على حد سواء- من أجل صياغة نظم سياسية ديمقراطية مناسبة للعصر .

وفي الوقت الذي يؤكد فيه الإسلاميون الجدد على مركزية الديمقراطية فإنهم يعترفون فيه صراحة بالسجل التاريخي بل والواقع المعاصر للاستبداد في أغلب النظم السياسية في العالم العربي الإسلامي ، فضلاً عن الضعف الشديد الذي يعاني منه المجتمع المدني في مصر وعبر العالم العربي الإسلامي ، وهم أيضاً يدركون الفارق الكبير بين السياسة الديمقراطية المتصورة ، إذا ما استلهمت الإسلام وبين الخبرة السلطوية الطويلة للعالم العربي الإسلامي ؛ فرغم ما ينطوي عليه مفهوم الشورى من أبعاد تبشر بأطر ديمقراطية فإنهم يقرون أن الاستبداد السياسي قد هيمن مبكراً على العالم الإسلامي ولا يزال يحد من آفاق تقدمه .

وفي مواجهة ذلك الواقع التاريخي الكئيب ، يعتبر الإسلاميون الجدد أن الإسلام يمثل إلهاماً يختلف في معناه من جيل إلى جيل ، وهم يرفضون التقيد بالأخطاء السياسية المؤسفة التي ارتكبتها الأجيال السابقة أو حتى المعاصرون الذين اعتمدوا على بدائل سياسية سلطوية ، ويقول القرضاوي بوضوح «أن التخلي عن الشورى كان أول ما أضر بالأمة الإسلامية» ؛ ففيروس الدكتاتورية الذي أصاب الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية انتقلت عدواه إلى الحكم الإسلامي حين نقل المسلمون أسوأ ما في تلك النظم[١٥] . وقد انتقلت عدوى الاستبداد مبكراً وتمكنت من الأمة مما خلف آثاراً كارثية . وقد وصف فهمي هويدي تداعيات ذلك عبر فترة طويلة من التاريخ السياسي في العالم الإسلامي باعتباره «سلسلة من الكوارث التي كانت تختلف فيها فقط الأسماء والأماكن» . وقد ظهرت عبقرية الإسلام تاريخياً في مجالات أخرى غير السياسة[١٦] ، لذلك لم يتردد الإسلاميون الجدد في التقليل من فائدة النماذج التاريخية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وهم -أيضاً- لا يوافقون على مزاعم نظم معاصرة أخرى تدعي أنها تمثل النموذج الإسلامي للحكم الديمقراطي[١٧] . وهم في هذا الصدد يفضلون الاسترشاد بخبرات تاريخية لأمم أخرى خصوصاً في الغرب .

ويسعى الإسلاميون الجدد في اجتهادهم بشأن النصوص إلى استلهام الوحي ، لا الخبرات التاريخية الفاسدة ، وقراءتهم للنص تعتبر الشورى وسيلة أقرها القرآن وأكدتها السنة وهدفها تحقيق العدل الذي هو مهمة الحاكم ، وذلك بناءً على المشاركة الكاملة ، واحترام حقوق الناس التي منحها الله لهم . وسواء في انتقادهم للنظام أو في ترشيدهم للتيار الإسلامي أو في احتوائهم للمتطرفين ، فإن الإسلاميين الجدد- كما يقول هويدي -يهدفون إلى تصحيح الأفكار المشوهة عن الإسلام من أجل إفساح المجال لتلك القراءة الديمقراطية للنصوص حتى تحتل الصدارة .

وهم يعترفون بأن الديمقراطية الإسلامية التي تفي بحاجات العصر مشروع لم يتحقق بعد ، ومن ثم فهم يركزون جهدهم على مهمة طويلة الأجل تتمثل في وضع الأساس التعليمي والثقافي لمنظومة سياسية إسلامية تحتل فيها قيمة العدل مكانة جوهرية ، وتكون فيها الديمقراطية الوسيلة لتحقيقها ، وفي هذا الصدد تحديداً يدعون الفقه الإسلامي إلى تبني ما توصل إليه الفكر السياسي والدستوري الغربي ، ويقول محمد الغزالي دون حرج إن الفقه الدستوري الإسلامي «متخلف للغاية» ،ودعا المفكرين الإسلاميين إلى أن يستعيروا كما يشاءون من الغرب فيما يتعلق بالمفاهيم

والآليات الديمقراطية . وبشكل أكثر تفصيلاً ، حدد الإسلاميون الجدد عدداً من مبادئ الحكم الديمقراطي وآلياته دعوا إلى تقليدها ، وهي : فصل السلطات ، والتعددية الحزبية ، والانتخابات التنافسية ، والضمانات الدستورية للحريات السياسية الأساسية كحرية الرأي وحرية التعبير التي يحميها القضاء المستقل ، فضلاً عن تحديد مدد زمنية لتولي الوظائف العامة المهمة ، وقد سعى الإسلاميون الجدد إلى دمج تلك العناصر الآتية من خبرات الآخرين في إطار متماسك للديمقراطية الإسلامية نظرياً وعملياً ؛ ذلك لأن الإسلاميين الجدد سعوا إلى ديمقراطية لا تقوم فقط على إجراءات عادلة وإنما تؤدي في الوقت نفسه إلى مخرجات عادلة . وهذا الموقف يمنع بوضوح التقليد الأعمى للغرب ؛ فهم يوازنون بين تقديرهم للتفاصيل والآليات التي تقوم عليها الديمقراطيات الغربية وبين إدراكهم لمحدودية آفاقها ، خاصة فيما يتعلق بالمخرجات الظالمة التي تقبلها حتى أكثر الديمقراطيات الغربية تقدماً ، وهم في ذلك يلفتون الانتباه على وجه الخصوص لتدمير القيم والثقافة بفعل الاستهلاك الذي لا كابح له ، وعدم المساواة غير المقبولة في فرص الحياة ، وفي الأوضاع المادية ، وهو الذي يميز الحياة في الديمقراطيات الغربية خاصة الولايات المتحدة .

وقد قدم كل من الإسلاميين الجدد إسهامات معتبره لذلك الجهد المشترك الذي امتد عبر العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين لشرح وتفصيل تلك الرؤية . وباستثناءات قليلة للغاية ،لم ينتبه المراقبون من خارج الحركة الإسلامية إلى ذلك التجديد المهم الذي قدمه ذلك الجهد للفكر السياسي الإسلامي ، أو في أحسن الأحوال قللوا من شأنه ، وكما يقول فهمي هويدي ، فإن معظم المحللين المهتمين بالحركة الإسلامية من المصريين أو في الغرب يركزون كل انتباههم إما على الوجه التقليدي للحركة الإسلامية ، ممثلاً في جماعة الإخوان المسلمين التي يعود تاريخها إلى العشرينات ، أو إلى جماعات الغلو الغاضبة التي برزت في أجواء التسعينات وشكلت تنظيمات -كالجهاد ، والجماعة الإسلامية ، فضلاً عن التكفير والهجرة- ثم تراجع وجودها على الساحة . ويقول هويدي «إن أغلب هؤلاء الباحثين إنما يعجزون عن الغوص في تلك الساحة الإسلامية الشاسعة والتي تمتد إلى ما هو أبعد من تلك الحدود الضيقة ، بل وشهدت تطورات مهمة وإيجابية للغاية في عصر ما بعد عبد الناصر»(١٨) .

وفي القلب من ذلك الفكر السياسي الجديد ، تأتي فتوى القرضاوي في ١٩٩٣

عن التعددية والديمقراطية ، كان القرضاوي يتحدث باسم كل الإسلاميين الجدد حين أعلن بوضوح كامل تبنيه للتعددية السياسية بما فيها المنافسة بين الأحزاب السياسية . وقد مثل ذلك رفضاً صريحاً لرؤية حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين . وباستخدام القياس ، شرح القرضاوي أن بإمكان الإسلام الذي قبل بوجود مذاهب أربعة معترف بها رغم الاختلافات المهمة فيما بينها ، أن يقبل- بل ينبغي أن يحتفي- بالتعددية في المجال السياسي ، وبنفس الوضوح اعتبر القرضاوي أن نقطة البدء هي أن مفهوم الشورى هو الأساس النظري للجهود المعاصرة لبناء الديمقراطية ، ومرة أخرى -وبتأييد كامل من باقي الإسلاميين الجدد- أعلن القرضاوي بكل وضوح أن الشورى ملزمة لا اختيارية من قبل الحاكم -كما يزعم بعض عناصر التيار الإسلامي . وبينما يعترف الإسلاميون الجدد بالطابع شديد العمومية لمفهوم الشورى- مشيرين على سبيل المثال إلى أن الإسلام يتيح وسائل متعددة للالتزام بالشورى- فإن موقفهم هو النظر لتلك العمومية باعتبارها دعوة للابتكار وإنتاج فكر جديد يحدد معنى ذلك المفهوم في عالم اليوم ، وفي كتاباتهم يدعون بقوة إلى فهم الشورى في إطار الآليات الديمقراطية الغربية التي صارت اليوم جزءاً من التراث المشترك للإنسانية تستلهمها التجارب الديمقراطية حول العالم(١٩) .

ويعلق هويدي قائلاً إن هذا الاجتهاد المهم بشأن التعددية والديمقراطية قد تم تجاهله عمداً ، ويقول إنه حين يدين عالم محدود القيمة الديمقراطية والتعددية الحزبية فإن تصريحاته تحتل عناوين الصحف وتعقبها تعليقات بلا نهاية من جانب المفكرين في مصر والخارج ولكن «حين يصدر عالم إسلامي كبير مثل القرضاوي تلك الفتوى فإنها تمر دون تعليق» ، ثم يضيف هويدي بمرارة : «إن أولئك المراقبين الذين نادراً ما يتجاهلون أي شيء يتعلق بالإسلام لم يهتموا على الإطلاق بما قاله القرضاوي ، الأمر الذي يدعونا للاعتقاد بأن نيتهم لا بد وأن تكون التعتيم على التوجه الإسلامي الذي يتبنى الحرية» .(٢٠)

ولأنه يكتب مقالاً أسبوعياً في الأهرام ، فقد لعب فهمي هويدي دوراً مركزياً في لفت الانتباه إلى ذلك الفقه الجديد في السياسة ؛ ففي مقالين رئيسيين نشر أولهما في بداية التسعينيات ، والثاني في نهاية العقد نفسه ، وضع هويدي معالم تلك النظرية الديمقراطية التي يدعو لها الإسلاميون الجدد ؛ ففي شكل موجز ومفهوم حدد سمات جوهرية سبع يتفق الإسلاميون الجدد على ضرورة توفرها في النظام السياسي

حتى يفي بمعايير العدل الإسلامية الواجب تحقيقها عبر الديمقراطية[٢١] . أولاً : إن السلطة الشرعية مصدرها الشعب الذي يختار حاكمه وله الحق في خلعه من منصبه[٢٢] . ثانياً : للمجتمع مسؤوليات وواجبات يمارسها بشكل مستقل «دون دعوة من السلطات ودون إذن من الحكومة»[٢٣] . ثالثاً : الحرية حق للجميع . ورابعاً : المساواة بين كل المواطنين هي أساس الحكم . وخامساً : الاعتراف الصريح بمكان «الآخر» غير المسلم كشريك كامل مع المسلمين في الدول الإسلامية العادلة . سادساً : اعتبار الظلم حرام دينياً ، ومواجهته واجب على كل المواطنين ، وسابعاً : اعتبار الشريعة مصدر التشريع ، والتي ينبغي أن يلتزم بها الحكام والمحكومون . والشريعة عند الإسلاميين الجدد هي نصوص القرآن والسنة . وهم يقرون بأهمية الفقه في شرح النصوص وتفسيرها ، ويصرون على أن الفقه جهد بشري قابل للنقد والدحض . ويقول الإسلاميون الجدد إن هذه الصيغة التي تعتبر الشريعة مصدر التشريع إنما تقوم على الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ، ومن ثم تضع الأساس النظري لوضع قيود على صلاحيات السلطة التنفيذية[٢٤] ؛ فالحكام - مثلهم مثل كل المواطنين ملزمون -أيضاً- بأحكام الشريعة ، وتتوقف شرعيتهم في جزء منها على التزامهم بواجباتهم تجاه الشريعة .

ويعتبر الإسلاميون الجدد تلك السمات هي المعايير التي يمكن على أساسها تقييم ما إذا كان نظام سياسي بعينه - حقيقي أو متصور - ملتزماً بالمعيار الإسلامي للنظام الديمقراطي الساعي لتحقيق العدل بل ودرجة ذلك الالتزام ، والمخاطب بهذه المعايير هو بالأساس الحركة الإسلامية ، فذلك الإطار النظري يتوجه إلى نشطاء الحركة الإسلامية برسالة مؤداها أن السيطرة على الحكم لا يجوز أن تكون هدف الصحوة الإسلامية ؛ فالقضية المحورية هي الأغراض التي سوف تستخدم من أجلها تلك السلطة . وقدرة الإسلاميين الجدد على طرح ذلك التمييز وإصرارهم عليه إنما يميزهم عن غيرهم من الإسلاميين ؛ فهناك آخرون في التيار الإسلامي - خصوصاً المنتمون للإسلام السياسي- عادة ما يميلون إلى الاحتفاء بالاستحواذ على السلطة السياسية من جانب أية جماعة أو قوة تزعم أنها إسلامية بغض النظر عن طبيعة الحكم الذي تقيمه بعد ذلك ، وفي الواقع فإن شبح الإسلام السياسي هو الذي يحكم الدور الترشيدي لمدرسة الإسلاميين الجدد ؛ فبالنسبة للتقليديين والمتطرفين على حد سواء الذين يتبنون مثل تلك الطموحات ، يقول الإسلاميون الجدد إن الظلم

والاستبداد سواء ارتدى عباءة إسلامية أو أضفى على نفسه شرعية عبر استخدام شعارات إسلامية غاضبة ، يظل ظلماً واستبداداً . وهم يصرون على أن العدل الإسلامي لا بد أن يكون هدف السلطة ، يتحقق عبر عملية من التحول الاجتماعي ، التي ترسي بصبر أسس السياسة الديمقراطية ، لا عبر الاستيلاء المفاجئ على السلطة .

ويمثل الإسلام السياسي تهديداً مباشراً لتحقيق ذلك الهدف طويل الأجل . بل إنه بمعنى من المعاني أكثر ضرراً من عرقلة الحكومة لعملية التحول الديمقراطي ؛ فأنصار الإسلام السياسي يدعون بإصرار إلى حاكمية الله ، مستخدمين ذلك التعبير الإيحائي لتبرير التعطش للسلطة ، ولكن الدعوة نفسها تجد بعض أصدائها في خطاب التقليديين ، بل وبعض عناصر الإخوان المسلمين . وغالباً ما تجد أنصار الإسلام السياسي على تعدديتهم يضفون نفحة تاريخية تمنح شرعية زائفة لتلك الدعاوى مع إشارات تتسم بالسيولة لنظام الخلافة أو الولاية ، وهم يستحوذون على الاهتمام الإعلامي عبر الضجيج الذي يحدثونه عند شجبهم للديمقراطية الغربية والأحزاب السياسية التنافسية ، وتركيزهم على الأشكال «الإسلامية» البديلة للحكم الذي ينشدونه(٢٥) ، لذلك فإن الإسلام السياسي يظهر بقوة ، سواء كحلم الخلاص بالنسبة لأولئك الإسلاميين الذي يسعون إلى تلك المملكة السياسية أو ككابوس للعلمانيين الذين يخشون من تولي الإسلام السلطة السياسية . وسواء كان حلماً أو كابوساً فإن خصائصه الجوهرية هي خصائص الدولة الثيوقراطية التي تتولى فيها الرموز الدينية- التي تدعي الحق المطلق في الحديث باسم الإسلام - السلطة السياسية . ويواجه الإسلاميون الجدد بجرأة ذلك البديل ويحذرون أنصاره من أن جهلهم سيكون كابوساً مرعباً يناقض رفض الإسلام لفكرة الدولة الدينية ، ويخاطب الإسلاميون الجدد نقاد ذلك الحلم ويشرحون أن ذلك الكابوس إنما يعكس حلماً سياسياً لأقلية محدودة ولا علاقة له بالمشروع الحضاري الأوسع للوسطية الإسلامية التي يتحدثون باسمها .

وبدقة ووضوح ، يفضح الإسلاميون الجدد ، من على الأرضية الإسلامية ، أخطاء التفسير التي يقع فيها أنصار الإسلام السياسي ؛ فالفكر السياسي في السياق الإسلامي يعتمد كما يقولون على ثلاثة مصادر : النص ، وتفسير النص ، والخبرة التاريخية للمجتمع الإسلامي(٢٦) . ويبرز شبح الإسلام السياسي كتركيبة تجمع تلك

العناصر الثلاثة على نحو لا يميز بينها ، ويدرك الأوزان المختلفة ، وحجية كل منها ؛ فالإسلام السياسي يعتمد على نماذج تاريخية فاسدة أو غير مناسبة وعلى فهم مغلوط للنصوص .

ويصر الإسلاميون الجدد على أن النصوص وحدها هي الملزمة للمسلمين ؛ فلا هم ملزمون بتفسيرات بعينها لتلك النصوص ، ولا هم مقيدون بالخبرات التاريخية للمسلمين . بل يوضحون أن نصوص القرآن والسنة التي تتعلق بالحكم السياسي محدودة العدد ، وبالغة العمومية ، تشير في الأغلب إلى قيم وأهداف ، لا إلى وسائل وهياكل . وبذلك المنطق يصلون إلى نتيجة واضحة مؤداها أن الإسلام من وجهة نظرهم لا يحدد نظاماً سياسياً بعينه للحكم تفرضه النصوص . والإسلام السياسي يزعم عكس ذلك ؛ إذ يؤكد أنصاره على نماذج بعينها باعتبارها «إسلامية» . ويرفض الإسلاميون الجدد قطعيا ذلك الزعم ؛ فمن وجهة نظرهم فإن كل التفاصيل المؤسسية المتعلقة بالمفاهيم والنماذج التي يطرحها الإسلام السياسي مستقاة أساساً من تفسيرات مشوهة للنصوص ، أو مأخوذة عن مرحلة تاريخية بعينها لا عن النصوص نفسها . ويتضمن ذلك -أيضاً- الفهم المشوه لدى الإسلام السياسي لمعنى الحاكمية ، وهو الفهم الذي يعتبر أن السلطة المطلقة للرموز الدينية أمر مقبول في إطار دولة دينية ، ويعتبر نظام الخلافة أو الولاية النموذج المثالي في العصر الحديث . ومن أجل دحض تلك الأفكار ، يقول الإسلاميون الجدد إن الإسلام أولاً يرفض قطعياً إضفاء القداسة على أي شكل بعينه من أشكال الحكم أو القيادة . وبحجية فكرية لا يوازيهم فيها الكثيرون ، يذهب الإسلاميون الجدد إلى ما هو أبعد من ذلك ؛ حيث يقوضون من الناحية الفكرية كل الجهود التي تسعى لإيجاد أساس في الإسلام لاستبداد أي مشروع سياسي مستقبلي ، ويؤكدون على أنه في هذا العصر- مثله مثل كل العصور التي سبقته- لا ينبغي التقيد في المسائل السياسية بالتفسيرات السابقة للنصوص ، ولا بنموذج بعينه لترتيبات سياسية تم تبنيها من جانب الأجيال السابقة ؛ فمن وجهة نظرهم ، لا بد لكل عصر من فقهه السياسي الخاص . وعلى هذا الأساس ، يدافعون بثقة عن الفقه السياسي الجديد الذي يقدمونه ، ويفندون الدعاوى السياسية المغلوطة التي يتبناها الإسلام السياسي بوضوح وقوة .

وقد كتب الغزالي واصفاً ما يقدمه أولئك الشيوخ الذين يصوغون أحلام الإسلام السياسي وكوابيسه بأنه «أوهام مضحكة» . وقد رفض صورة «أولئك الأئمة المزهوين

بأنفسهم والذين سوف يجرون البلاد إلى الوراء بانشغالهم بقضايا لا علاقة لها بالحياة على الأرض مثل الحديث عن الاستعداد ليوم القيامة» ووصف ذلك «بالخطأ القاتل» لأنه لا يوجد في الإسلام «رجال دين» لهم حق مقدس في الحكم. لكن الأمراء المتطرفين يؤكدون على حقهم في الحكم ويؤسسون لذلك من واقع زعمهم بأنهم الذين يفهمون الإسلام. وهو ما يعتبره الإسلاميون الجدد أنه ينبغي أن يدعو للقلق في كل الأوساط. وهم يفندون بقوة مؤهلات زعماء التطرف في تفسير الإسلام، إلا أنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك؛ إذ يعارضون مبدأ تولي الفقهاء حتى الثقات منهم للحكم. ومن على الأرضية الإسلامية، يتناول الغزالي تلك المسألة شارحاً أن هناك بالفعل متخصصين في دراسة القرآن والسنة ولكن «هذه الدراسة إنما هي جزء واحد من الثقافة الإسلامية الأوسع التي تتضمن علوماً وموضوعات لا حصر لها». ويضيف الغزالي أن «العلماء هم مجرد مجموعة من المسلمين ليست فوق باقي المجموعات ولا هي أقل منها». ويضيف أن أولئك الذين كانوا حجة في فهم النصوص لم يلعبوا أبداً دوراً رئيسياً في بناء الدولة الإسلامية بل «في العصور الذهبية للإسلام لم يكن الفقهاء العظام أبداً مرشحين للحكم»[٢٧].

ويرى الإسلاميون الجدد أن فهم الإسلام السياسي للدعوة للحاكمية لا يقل في اعوجاجه عما سبق. وهم يعلنون في بيانهم أنه «لا يجوز أن يحرم المسلمون من حقوقهم ومسؤولياتهم السياسية بدعوى أن الحكم في المجتمع الإسلامي لله وليس للبشر». ويشرح الإسلاميون الجدد أن مقولة حاكمية الله تعني في القرآن والسنة أن «قيم الإسلام ومبادئه منزلة من عند الله». وهم يعبرون في بيانهم عن ذلك المعنى بقولهم: «إن الحكم لله من قبل ومن بعد»[٢٨]. ويفسرون تلك المقولة بأنها تعني أن القرآن والسنة يوضحان «قبلا» المقاصد التي تستخدم السلطة لتحقيقها، وهي التي يستلهمها النظام السياسي، ثم هي موجودة «من بعد» بمعنى أنها تستخدم لتقييم ما إذا كان النظام السياسي قد حقق فعلاً العدل الذي يدعو له الإسلام. فالإسلام إذن يقدم الإطار الأخلاقي الأوسع، والذي يقوم على أساسه اختيار نظام الحكم، ثم يقوم على أساسه -أيضاً- تقييمه. وهو يترك للبشر مهمة بناء النظام السياسي نفسه، واختيار قادته، وتنفيذ سياساته التي تفي بحاجات الناس وتتناسب مع ظروفهم. وهي مهام متروكة لكل جيل للاضطلاع بها.

وعند الإسلاميين الجدد، فإن الخطأ الذي يقع فيه الإسلام السياسي عند تفسير

حاكمية الله هو الخلط بين قضيتين فصل بينهما القرآن والسنة ، الأولى هي مصدر التشريع ، والثانية هي أساس الطاعة للحاكم . ففي الإسلام - كما يقولون - فإن التشريع مصدره إلهي ، والشريعة ذات طابع إلهي ، بمعنى أن النصوص تأتي مباشرة من القرآن والسنة ، ويخضع لها كل من الحاكم والمحكوم . أما شرعية الحاكم وشرعية نظام الحكم نفسه في المجتمع الإسلامي فإنما تعتمد على «رضا الشعب بمعنى أن الحكومة الإسلامية حكومة مدنية لا حكومة دينية»[٢٩] . ولا يجوز أن ينسحب الإقرار بالطابع الإلهي للشريعة إلى قضايا أخرى ذات طبيعة مختلفة تماماً كالادعاء بالالتزام بنموذج حكم بعينه . ويؤمن الإسلاميون الجدد بأن الإسلام يترك بوضوح كل قضايا الحكم للاجتهاد البشري .

ولا يثني الإسلاميون الجدد عن رؤيتهم وجود جذور تاريخية للالتباس والخلط بين الأساس الإلهي لسلطة التشريع مقابل الأساس المدني للسلطة الحكم ؛ فهم يقرون بأن ذلك الالتباس يرجع إلى عهد رابع الخلفاء الراشدين . ولا هم يترددون ؛ نظراً إلى أن أهم المنظرين المعاصرين للإسلام السياسي بمن في ذلك أبو الأعلى المودودي وسيد قطب قد كرسوا ذلك الالتباس . والآيات القرآنية التي يتم إقحامها في ذلك الجدل هي عادة قوله تعالى : «إن الحكم إلا لله» ؛ وذلك لتغييب الخط الفاصل الذي يميز بين الأساس الإلهي للتشريع من ناحية والأساس البشري لشرعية الحكم من ناحية أخرى ، فضلاً عن الرغبة في إضفاء القداسة على السلطة السياسية عموماً . ولا يقبل الإسلاميون الجدد حجية التاريخ ولا حجية مفسرين عاشوا في زمن ومكان مختلف ، وهم يعودون إلى النصوص نفسها ويقدمون تفسيرهم لها .

ويقدم كمال أبو المجد أطروحة قوية مؤداها أن الآيتين اللتين تذكران لتبرير الحكم السلطوي إنما تشيران إلى مصدر التشريع أي إلى الشريعة لا إلى مصدر السيادة ، ويؤكد بنبرة حاسمة أن لا علاقة لها «بالأمر الثاني أي شرعية السلطة السياسية»[٣٠] .

وغالبا ما يستحضر أنصار الإسلام السياسي إشارات تاريخية- خصوصاً من نظام الخلافة - للتأكيد على صحة رؤيتهم بشأن سلطوية الحكم . وغالباً ما يتم استدعاء نماذج سياسية من القرن الإسلامي الأول وخصائص بعينها ، مثل الحكم مدى الحياة والسلطة غير المقيدة للحاكم . ويقر الإسلاميون الجدد مثل سليم العوا بأن عصر الرسول والخلفاء الراشدين كان أفضل العصور من حيث تحقيقه العدل» . ولكن العوا

يقول -وبالقوة ذاتها ، وفي اتساق مع موقف الإسلاميين الجدد- أن أبناء كل عصر لهم الحق في الاجتهاد . ومن ثم لا يجوز اعتبار أن إقامة نظام الخلافة واجب اليوم . ويشير إلى إن نظام الخلافة في تلك السنوات الأولى كان هو ذاته اجتهاداً متغيراً ومتطوراً . «ولا يوجد نظام مفصل في الإسلام ولا يلزم المسلمين إلا ذلك النظام الذي يأتي باختيار الناس ويجدون أنه يحقق أهدافهم ويحمي مصالحهم . وإذا لم يكن كذلك ، فلهم «كل الحق في تغييره» . ويشير العوا إلى أن فكرة الحكم مدى الحياة كانت اجتهاداً قدمه الفقهاء بناء على ظروف عصرهم ، ولكنه ليس حكماً ملزماً من أحكام الشريعة .

وقد رفض الإسلاميون الجدد -أيضاً- فكرة الحكم المرتبط بمفهوم الولاية ، وهو المفهوم الذي يستدعيه -أيضاً- الإسلام السياسي بشكل منتظم مثلما يستدعون نظام الخلافة . فمن خلال التفسير التقليدي لذلك المفهوم ، لا يحق للمرأة ولا لغير المسلمين تولي المسؤولية السياسية . ويتم استغلال ذلك المفهوم لتحقيق أهداف إقصائية . ويرفض الإسلاميون الجدد كل تلك التطبيقات المعاصرة لفكرة الولاية . وفي واحدة من أعمق ما كتب في الموضوع يقول العوا : «سألني بعض الشباب عن حكم الإسلام في ترشيح الأقباط لمجلس الشعب والتصويت لهم» . وقد برز ذلك السؤال على الساحة بناء على الحديث الذي يقول : «لا ولاية لغير مسلم على مسلم» . وقد «سألوا -أيضاً- عن ترشيح النساء والتصويت لهن» بسبب الشكوك التي يثيرها البعض بناء على الحديث النبوي «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» . وقد نشر العوا رده على تلك الاستفسارات في صحيفة الشعب ، وهو الرد الذي كان مباشراً وواضحاً «قلت لهم إن كلا النصين يستخدم في السياق الخطأ لإثبات أمور لا علاقة لها بهما» . وفي اجتهاد أيده صراحة الغزالي والقرضاوي ، أعلن سليم العوا بوضوح أن القيود على الحقوق السياسية للمرأة وغير المسلمين تنبع من مفهوم الولاية الذي لم يعد له وجود ، وينبغي التخلي عنه . ويشرح العوا أن المصطلح يشير إلى الولاية العامة وتتعلق برأس الدولة الإسلامية الذي له مسؤوليات عسكرية ودينية محضة مثل إمامة الصلاة التي لا يجوز أن يؤمها غير مسلم أو امرأة . ولكن -كما يقول العوا- لم تعد تلك الظروف قائمة في الحياة السياسية المعاصرة ، ولا ينبغي أن تكون قائمة ؛ وبالتالي فإن ذلك المفهوم التاريخي لم يعد له معنى في عالم اليوم من وجهة نظره ؛ «فالولاية لم تعد قائمة في أي بلد» ؛ حيث تغير مفهوم الحكم بل وآلياته ومؤسساته

على نحو صار معه الحال أن لا أحد على الإطلاق له الولاية» . وفي خلاصة تلقي الضوء على العلاقة بين رفض مثل تلك الأفكار السلطوية العتيقة وبين التزام الإسلاميين الجدد بالمشاركة السياسية الكاملة لكل المواطنين ، ينصح العوا أولئك الشباب بأن يكون «المعيار الأساسي لديهم لقبول المرشح أو رفضه هو مؤهلاته التي تمكنه من أداء دوره مثل الصدق ، والاستقامة ، والشجاعة في مواجهة الباطل» . وأضاف العوا أنه باستخدام مثل تلك المعايير ، يتساوى المرشحون المسلمون والأقباط والرجال والنساء ؛ فالتمييز الوحيد المسموح به هو ذلك التمييز القائم على أساس أخلاقيات المرشح وشخصيته ، وسجله في العمل العام ، وقدرته على قول الحق ، والوقوف في وجه الباطل[٣١] .

وفي إطار ذلك الاجتهاد ، يقدم العوا تقديره المتميز لمعنى تجربة الخلافة بالنسبة للفترة المعاصرة «فإذا كان هناك من دروس ينبغي تعلمها من ذلك العصر المبكر ، فهو أن الخلافة قامت على عمودين ، أولهما أن الخليفة كان يتم اختياره عبر الشورى بين المسلمين دون أن يكون لجماعة بعينها حق متميز لاختيار خليفة للأمة كلها ، وثانيهما أن المرشح المختار لم يتولى أبداً موقع المسؤولية دون تأييد واضح من الناس . ولترجمة تلك الدروس إلى اللغة المعاصرة ، يقول العوا إن ذلك معناه أن «الديمقراطية هي الوسيلة الأفضل لاختيار الحكام ما دام البشر لم يتوصلوا إلى نموذج أفضل من الانتخابات المباشرة» . بل ذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إن الانتخابات لا ينبغي أن تعني حكماً مدى الحياة . «فقد أحسن الأمريكيون صنعا حين قيدوا فترة حكم الرئيس في مدتين رئاسيتين فقط»[٣٢] .

ويقر الإسلاميون الجدد بأن الاضطلاع بمثل ذلك الاجتهاد يتطلب «معرفة وإدراكاً للأحكام الشرعية لا تتوفر لعامة الناس» . ولكنهم يرفضون صراحة رفع شعار الحاكمية على أسنة الرماح والإلحاح الشديد عليه» . وهم يستخدمون تلك الصورة الرمزية المستقاة من التاريخ لينتقدوا المحاولات السلطوية التي تحجر على الحق في الاجتهاد في المجال السياسي كما في غيره من المجالات ، ويعتبرون أن مثل تلك المحاولات كانت «في ماضينا القريب والبعيد مدخلاً لباطل وسبيلاً إلى ظلم» . ويقرر الإسلاميون الجدد أنه لا دليل من نقل ولا عقل يقدم أساساً مقبولاً لاحتكار الحق في الاجتهاد السياسي من جانب حاكم فرد أو جماعة صغيرة[٣٣] . ويعني ذلك الموقف أن الفقهاء المؤهلين من شأنهم أن يجتهدوا ، على أن تخضع مخرجات ذلك

الاجتهاد للآليات الديمقراطية عند الاختيار بينها[٣٤] .

وبدلا من اليقينيات المضللة والجامدة التي يقدمها الإسلام السياسي ، يقدم الإسلاميون الجدد نتاج مشروعهم التفسيري كاجتهادات أولية خاضعة للاختبار والمراجعة . وهم يبحثون من خلال عملهم عن آفاق تحقيق العدل عبر سبل ديمقراطية في مجتمع حديث ؛ فلا توجد في الإسلام نماذج جاهزة قررها الله لكل زمان ومكان من أجل تحقيق العدل . وفي تحديهم لمواقف الإسلام السياسي ، يقدمون تفسيراتهم البديلة باعتبارها تمثل لا فقط فهماً أكثر دقة للنص وإنما باعتبارها -أيضاً- نقلة جديدة في تطور الفكر السياسي للوسطية الإسلامية يناسب حاجات عصر العولمة . وهم يقدمون قراءة انتقائية لفكر المفكرين الإسلاميين السابقين بدءا بالأفغاني وعبده ، ومرورا بحسن البنا ، ووصولاً إلى المعاصرين . فهي قراءة تنتقي المنحى الديمقراطي في ذلك كله ، مثل الكفاح من أجل التحرر من الظلم الخارجي ، والإصرار على الحكم المدني لا الديني ، والالتزام بالإصلاح التدريجي السلمي ، والعمل من أجل مشاركة واسعة في الحياة السياسية ، ووضع قيود فعالة للسلطة الحاكمة . وقد أسهمت تلك العناصر الواعدة في فكر السابقين في توجيه اجتهاد الإسلاميين الجدد نحو السعي إلى مزيد من التطوير للرؤية الإسلامية حتى تقوم على أساس سياسي ديمقراطي يهدف إلى تحقيق العدل . ورغم أنهم على وعي كامل بموقع اجتهادهم في إطار الفكر السياسي الإسلامي حول العدل والديمقراطية إلا أنهم قد طوروا فكرهم عبر اهتمام قوي بالظروف السياسية الخاصة بعصرهم ؛ فرغم اعترافهم بإسهامات مؤسسي الوسطية ، فإنهم يدركون أن حكمة أولئك الرواد الأوائل كانت مناسبة لعصرهم ، وأن الكلمة الأخيرة بشأن علاقة الإسلام والديمقراطية في عصر العولمة لا يجوز أن تكون لأولئك الأسبقين . ومن ثم فإن الفقه الجديد للنص الذي طوروه يأتي مصاحباً لفقه جديد للواقع لا يقل أهمية . وقد أدى وعي الإسلاميين الجدد الواقعي بظروف الحاضر وآفاقه الديمقراطية في إطار إسلامي إلى الإسهام بدرجة كبيرة في إضفاء الحيوية على أفكارهم السياسية في ظروف سياسية متغيرة وغير مواتية في كثير من الأحيان خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين .

فقه الواقع: التنظير للوسط السياسي

السياق التاريخي مهم عند الإسلاميين الجدد ؛ فالفكر السياسي من وجهة

نظرهم يحتاج إلى فقه الواقع ، كما يحتاج إلى فقه النص . وقد قدموا تقييماً متفقاً عليه فيما بينهم للأبعاد الأكثر أهمية في واقعهم . فيلقي الإسلاميون الجدد الضوء على تأثير الموجة العالمية للصحوة الدينية ، والتي أعادت الطاقة إلى الجسد الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين . وهم ثانياً يؤكدون على أن الصحوة الإسلامية في مصر فشلت في أن تقدم زعامات إسلامية قادرة بحق على الاستجابة للفرص التي خلقتها تلك الصحوة . وهم ثالثاً يواجهون بشكل صريح السياق السياسي السلطوي الذي يفرض قيوداً ولكنه لا يمنع العمل الفكري والسياسي لمدرستهم باسم الوسطية . ولا يعد من قبيل التبسيط إذا ما قلنا إن الصحوة الإسلامية تحافظ على آمالهم في مستقبل أفضل في حين أن الفراغ على مستوى القيادة وراء مهمتهم الجوهرية المتمثلة في الإصلاح الثقافي والتعليمي . أما المد والجزر في الحكم السلطوي فإنما يمثل البيئة التي يدور فيها كفاحهم . والإسلاميون الجدد يسعون بالأساس إلى إنقاذ «القلب المعتدل» للصحوة الإسلامية ، ثم غيره من القوى الاجتماعية الوسطية . وعلى المدى الطويل ، يهدفون إلى ترجمة فقههم السياسي الجديد إلى واقع ، عبر دمج الوسطية الإسلامية في جهد وطني واسع لخلق حراك سياسي من أجل العدل والديمقراطية على أرضية إسلامية .

ويعمل الإسلاميون الجدد نظرياً وعملياً ؛ فعبر ربع قرن كامل من القرن العشرين ، أثبت أولئك المفكرون جدارتهم كشخصيات عامة تتفاعل مع كل التيارات الاجتماعية الكبرى ، وبرهنوا على التزامهم بالعدل والديمقراطية ، وكانوا كنشطاء معتدلين بمثابة نماذج تحتذى من جانب الأجيال الجديدة . وتسمح لهم رؤيتهم الفكرية بعيدة النظر بأن يتجنبوا الوقوع أسرى فهم ضيق للحياة السياسية ، مقيد بالأفق البائس للسياسة الرسمية وللمجتمع المدني في ظل الظروف الراهنة التي يفرضها الحكم السلطوي . ثم إن فكرهم اللاإقصائي ينطلق من مبدأ أساسي مؤداه أن العناصر الوسطية في كل التيارات الوطنية الكبرى تهدف إلى تحقيق مصلحة الأمة ، وهو الذي يمكن أن يتحقق عبر أشكال مختلفة . وهم يؤمنون -أيضاً- أن الوسط المعتدل لدى كل تلك القوى الاجتماعية له تاريخ مشترك من التفاعل البناء ، هو أكثر أهمية من انقساماتهم الراهنة . ومن هذا المنطلق يرى الإسلاميون الجدد تاريخاً من العمل المشترك ، ومستقبلاً يمكن فيه التعاون بين قطاع واسع من المعتدلين ، على اختلاف تياراتهم .

ويضع الفكر السياسي المؤمن بالتدرج لدى الإسلاميين الجدد الأساس للمستقبل الذي يكون فيه التيار الإسلامي جزءاً لا يتجزأ من التيار الأساسي السياسي السائد في مصر . وهم يعتبرون ذلك المستقبل بعيداً ولكن يمكن الوصول إليه ، ويعملون بصبر لتحقيقه كأولوية أولى . ويقف الإسلاميون الجدد بقوة ضد الاستراتيجيات الإقصائية والعجولة للإسلام السياسي التي تسعى إلى السيطرة على مؤسسات في المجتمع السياسي والمدني ؛ فمن وجهة نظر هؤلاء المتعجلين ، فإن تلك «الجزر» الإسلامية قد تشكل النواة اللازمة لمجتمع إسلامي يحل محل الترتيبات القائمة بالقوة إذا لزم الأمر . ويرفض الإسلاميون الجدد صراحة تلك «الاختراقات» وذلك «المجتمع الموازي» لصالح تغيير اجتماعي وثقافي تدريجي سلمي للمجتمع ككل .

ومن أجل تحقيق ذلك ، يؤكد الإسلاميون الجدد على أهمية تكريس الشعور بالانتماء الحضاري الذي يرى مصر كجزء من العالم العربي الإسلامي . وهم يعرفون ذلك العالم في إطار قيمته الذاتية لا في شكل تضاده مع الغرب ؛ فالحضارة التي انتمت لها مصر بجذورها الإسلامية الثرية والمتميزة طالما تفاعلت بحرية مع العالم الأوسع من حولها ، وعليها أن تستمر في مثل ذلك التفاعل . ومن وجهة نظر الإسلاميين الجدد ، فإن نهضة مصر تحتاج إلى الثقة بالنفس التي تمكن من التعلم من كل الدنيا ، ولكن دون أن ينسى المصريون الغرض من ذلك التعلم . وهو ما يتطلب -أيضاً- القدرة على التمييز بين الرجوع إلى ماضي مصر ، وبين الغرق فيه . وسيكون من الضروري الوقوف في تلك الخبرة التاريخية على ما يساعد على بناء طريق جديد نحو مستقبل مختلف تماماً ومتغير بشكل مستمر .

ومن ثم فقد بنى الإسلاميون الجدد موقفهم الوسطي على أرضية إسلامية قوية دون عزل المصريين عن التيارات الرئيسية في الفكر المعاصر . وهذا الفكر الجديد يعبر عن تأملات ورؤى التيار الإسلامي في شكل نظري يسلط الضوء على الخبرات الناجحة ، بينما يستجيب بشكل منفتح للظروف الجديدة التي يفرضها عصر العولمة . وبتلك الطريقة ، فإن الأعمال النظرية للإسلاميين الجدد عن الهوية الحضارية تسهم في توفير نقطة ارتكاز للجهود المصرية الساعية لخلق مسار مستقل للمستقبل في وجه ضغوط الهيمنة الآتية من الغرب . وفي الجوهر من ذلك تقع الثقة الحضارية بالنفس التي حافظ عليها الجناح الإسلامي من الحركة الوطنية ، وطورها الإسلاميون الجدد .

وأداة ذلك المسار المستقل هو جعل التيار الإسلامي بعد ترشيده عنصراً من عناصر الوسط السياسي . أما استراتيجيته على المدى الطويل ، فهي صياغة المشروع الوطني الذي تسعى الوسطية للإسهام في إنتاجه .

ولا تقتصر أهمية مفهوم الإسلاميين الجدد بشأن الهوية الحضارية على التيار الإسلامي ؛ فالقدرة على صقل هوية متميزة واثقة من نفسها -خصوصاً بين الشباب- مهمة كل التيارات . وقد ساعد الشكل الرصين والمتوازن الذي يقدم به الإسلاميون الجدد تلك الأفكار على الدفع بهم إلى قلب الوسط في الحياة السياسية المصرية ، منفتحين فيها على كل الجماعات . وقد ساعد ذلك التفكير الجامع اللاإقصائي عن الهوية الحضارية لكل المصريين على تخطي الانقسامات ؛ فهو يسمح للمعتدلين من كل التيارات ببناء ائتلافات وإقامة أشكال أخرى من التعاون في سياق جهودهم الشجاعة والشاقة في أغلب الأحيان ، وسط سياق سياسي سلطوي .

العمل سياسياً

يدرك الإسلاميون الجدد أن النشطاء الشباب -على وجه الخصوص- في حاجة إلى طرق - مهما كانت مقيدة - لتطوير مهاراتهم السياسية والمدنية . ولهذا السبب ، فإن أولئك المنظرين الوسطيين ظلوا منتبهين لكل الفرص العملية المتاحة للعمل السياسي التي يمكن أن تفتح الباب أمام نوع السياسة التي يتصورونها في المستقبل .

وقد كان لذلك التأكيد على صقل الشباب- من جانب مدرسة لا تسيطر على جهاز حزبي وليس لها هيكل مؤسسي- رد فعل إيجابي غير متوقع ؛ فقد استجاب شباب المصريين لرموز إسلامية مهمة ، خاصة الغزالي والقرضاوي ، مثلما استجابوا لعدد محدود آخر من رموز الحياة العامة . ورغم أنه من الممكن أن نجد مفكرين آخرين مهمين ينتمون لتيارات سياسية معارضة ولعبوا أدوار قيادية في المجتمع المدني ، إلا أن أيا منهم لم يجذب مريدين بين الشباب لفترة طويلة من الزمن مثلما فعل هؤلاء الإسلاميون .

وكان التحدي المستمر الذي يواجه الإسلاميين الجدد هو البحث عن منافذ بناءة لتفجير طاقات الشباب ، وهم لا ينسون أبداً أن آفاق النشاط السياسي والمدني كله إنما يعتمد على موافقة حكومة لم تتحول إلى الديمقراطية بعد . وهم يدركون عمق الانهيار الحادث للقيم ، فضلاً عن الإذعان اللامسؤول للسلطة الأعلى في كل

مؤسسات الحياة العامة . ويدركون -أيضاً- أنه لا يجوز اعتبار السلطوية هي المسؤولة عن كل ذلك الضعف ؛ فأحزاب المعارضة التي يمكن أن تقدم البديل للجيل الجديد تحمل هي نفسها بعضاً من أسوأ خصائص الحزب الوطني الحاكم ، وتعيد أحزاب المعارضة عاماً بعد عام إنتاج الأيديولوجيات والمقولات المستهلكة ذاتها ، وهي تفتقر للخيال وإلى أي قدرة على نقد الذات . ولا تزال الرموز كبيرة السن تحتكر كل المواقع في تلك الأحزاب ، بما يمنع النشطاء الشباب من الوصول لمواقع القيادة . ويزيد من ضعف كل الأحزاب المعارضة الانقسامات الداخلية والانشقاقات والتي غالباً ما تكون قائمة على أسس شخصية . أما جماعة المثالب مؤسسات المجتمع المدني الرئيسية ؛ فممارساتها الداخلية تتسم باللاديمقراطية نفسها التي تتسم بها ممارسات تلك الأحزاب باستثناءات قليلة . غير أن الصراعات الداخلية ضيقة الأفق ، فضلاً عن الانشغال بالقضايا الثانوية تعتري تلك المؤسسات أيضاً . أما جماعة الإخوان المسلمين ، فهي تتمتع بنجاح أكبر من غيرها من القوى من زاوية القدرة على اجتذاب الشباب إلى صفوفها . لكن القصور الداخلي نفسه يعتري تنظيم الإخوان خاصة عدم الميل إلى إعطاء أية أدوار تنظيمية مهمة للشباب(٣٥) .

وفي وجه تلك العقبات ، يسعى الإسلاميون الجدد إلى توجيه طاقات الشباب الناشط إلى أية قنوات بناءة قد تظهر في الأفق ، بشرط أن تتسق مع غايات الحياة السياسية التي ينشدونها ؛ فهم يهدفون إلى التشجيع على تحقيق ولو جزء من الأحلام الأكبر التي تجسدها الوسطية . ولأن الإسلاميين الجدد ليست لديهم أوهام حول ما يمكن توقعه من الحكومة ولا من المجتمع المدني فإنهم أكثر قدرة على تقييم كليهما بشكل دقيق ؛ فهم يتميزون بحنكة في التكيف مع الموجات المتعاقبة من القمع ، والاستجابة المناسبة لفترات الانفتاح المؤقتة .

وقد حمل عقد الثمانينيات الكثير من تلك الفرص الإيجابية . ومن الواضح أن تلك السنوات كانت هي تلك التي نما فيها الاعتدال وتعمق ، خصوصاً لدى «الجيل المفقود» ؛ فقد اكتسبت في تلك الفترة خبرات عملية بدأت تؤتي ثمارها لاحقاً . صحيح أنه عشية الانتخابات البائسة في ١٩٩٥ و٢٠٠٠ كان المرء يحتاج خيالاً أكبر حتى يتذكر مجرد التفاؤل الذي ساد عند انتهاء فترة حكم السادات ، لكن مصر في تلك المرحلة بدت وكأنها مقدمة فعلاً إلى تحول ديمقراطي قد يشمل الإسلاميين . وفي ذلك المنعطف التاريخي ، صاغ الإسلاميون الجدد بيانهم وقدموا أنفسهم في

موقع القيادة «كعقل» الوسطية[٣٦] . وقد عملوا على «ترشيد» جهود «الجسد» الإسلامي في المجالين المدني والسياسي الذي كان يتسع في تلك السنوات التي بدت واعدة . وقد فعلوا ذلك على نحو متوازن أعطاهم تميزاً واضحاً ؛ فهم لم يندفعوا نحو انتقاد كاسح للنظام إلى حد تحدي شرعيته ، ولكنهم في الوقت ذاته تجنبوا الوقوف في صف نظام حكم لا ديمقراطي في نهاية المطاف .

لكن تعميق الديمقراطية لم يحدث أبداً ؛ فمع نهاية الثمانينيات تبددت أية أوهام بشأن طبيعة النظام وإمكانيات الإصلاح . وقد كشف سليم العوا في كتابه القاسي الذي نشر في ١٩٩١ بعنوان «الأزمة السياسية والدستورية في مصر» عن رفض النظام المطلق للاستجابة للمطالب القانونية والقضائية والشعبية لوضع أية قيود فاعلة على السلطة[٣٧] . وقد أدرك الإسلاميون الجدد أنه قد يتم التخفيف من القمع من وقت لآخر ، إلا أن احتكار الحكومة للسلطة الفعلية سوف يستمر في المستقبل المنظور . إلا أن إدراك تلك الحقيقة لم يشل الإسلاميين الجدد كما فعل مع قوى اجتماعية أخرى ؛ فبالنسبة لهم فإن الوضع السياسي البائس كان يعني أن على الوسط الإسلامي أن يبحث فيما هو أبعد من السياسة بل وحتى من المجتمع المدني . ورأى الإسلاميون الجدد أن الدور الواعد الذي يمكن أن يلعبوه هو ترشيد التيار الإسلامي ، وجعله عنصراً جوهرياً من عناصر القوى الاجتماعية المعتدلة الموجودة على امتداد الساحة السياسية ، والسعي لبناء الجسور بين المسلمين والأقباط . ورأوا أن قوى الاعتدال تلك يمكنها على المدى الطويل أن تخلق أفقاً سياسياً جديداً .

ففي السنوات الأخيرة من حكم السادات والسنوات الأولى من عمر النظام الجديد ، أثبت الإسلاميون عموماً وجودهم في نوادي هيئات التدريس في الجامعات ، وعقدوا تحالفات مع الأحزاب السياسية ، ونشروا مجلة الدعوة ، وجعلوا أنفسهم عنصراً مهيمناً في النقابات المهنية . وكان النجاح الأكثر وضوحاً في الثمانينيات هو الذي تحقق في الانتخابات البرلمانية ؛ فقد تحالف الإخوان المسلمون أولاً مع حزب الوفد في ١٩٨٤ ليفوزوا بثمانية مقاعد ، ثم تعاونوا في ١٩٨٧ مع حزبي العمل والأحرار ليحققوا فوزاً غير مسبوق وصل إلى ٣٥ مقعداً في البرلمان المصري . وقد أجمع مؤيدو الإسلاميين ونقادهم على التحسن الذي طرأ على مهارات النشطاء الإسلاميين في ممارستهم للعبة الديمقراطية ، رغم اختلافهم حول تقييم أهدافهم النهائية .

وقد رحب الإسلاميون الجدد بذلك التوسع السلمي في أنشطة الجسد الإسلامي من خلال قنوات ديمقراطية وقاموا بتقييمه بعناية . وهم لا يسيطرون بأية حال من الأحوال على مثل تلك الأنشطة المتعددة والتلقائية في الأغلب ، ولا يوجهونها ، ودورهم يقتصر على الترشيد كلما كان ذلك ممكناً وأينما كان ممكناً . وفي النهاية ثبت أن خبرة النقابات المهنية ، سواء فيما يتعلق بالانتخابات الديمقراطية أو المسؤوليات الإدارية التي تولاها الإسلاميون في تلك النقابات كانت هي الأكثر قيمة في تكريس المهارات السياسية لجيل جديد من المعتدلين ؛ فالنشطاء الإسلاميون في عدد من تلك النقابات (الأطباء والمحامين والمعلمين والبيطريين . . إلخ) ، تنافسوا على مواقع القيادة وفق القواعد الديمقراطية متقبلين الهزيمة وتداول السلطة ، وقد لعبوا دوراً محورياً في الخروج بتلك النقابات من حيز القضايا المهنية الضيق والانتقال بها إلى اتخاذ مواقف بعينها من قضايا السياسة العامة . وقد نجح الإسلاميون في توسيع دور النقابات في المجتمع المدني خصوصاً من خلال المنتديات والنقاشات التي رعتها تلك النقابات ، وأحيت الحياة المدنية في القاهرة . وقد ذهبت نقابة الأطباء إلى ما هو أبعد من ذلك ؛ فتوسعت في جهود الخدمات الاجتماعية لا فقط للأطباء وإنما للعناصر الأقل حظاً في المجتمع . ومن وقت لآخر ، نجحت نقابة الأطباء في عمل ذلك على نطاق قومي واسع خاصة حين ألمت بالبلاد كوارث وطنية .

وقد كان تواجد الإسلاميين الجدد الذي يضفي اتزاناً ورصانة محسوساً في تلك المنتديات ؛ حيث ألقوا المحاضرات وشاركوا في النقاشات والمناظرات العامة ، الأمر الذي منح الإسلاميين الفرصة لتقويم خبرتهم على نحو نقدي ، والتفكير في أهميتها على المدى الطويل(٣٨) . وفي الوقت ذاته أثبت الإسلاميون الجدد استعداداً واضحاً لتوجيه الانتقاد لأي قصور يجدونه في الأداء ، خصوصاً في النقابات التي كان للإسلاميين فيها وجود قوي أو حتى وجود مهيمن ، على نحو يجعلهم مسؤولين عن حصاد التجربة . وقد بذل الإسلاميون الجدد كل ما بوسعهم لإلقاء الضوء على تلك الدروس العملية في الديمقراطية ؛ فعلى سبيل المثال كان رد فعلهم على هزيمة الإسلاميين في انتخابات نقابة البيطريين بمثابة دعوة صريحة للترحيب بالنتيجة التي أتى بها صندوق الاقتراع . ولم يتوقع النشطاء الإسلاميون الذين اشتكوا من نتيجة الاقتراع أن يقال لهم إن الهزيمة في الانتخابات كانت تعني على الأرجح أنهم خذلوا الناخبين ، ومن ثم عليهم العمل من أجل إصلاح أنفسهم . وقد كانت تلك تحديدا

هي رسالة سليم العوا لهم . كان الإسلاميون في نقابة الأطباء البيطريين قد فازوا بأغلبية ساحقة أول الأمر ، ولكن بعد عامين في مواقع القيادة ، لم يعاد انتخاب واحد منهم . وفي فورة غضبهم بعد إعلان النتائج ذهب هؤلاء إلى سليم العوا بصفته محامياً ذا ميول إسلامية معروفة ليتولى إحالة الأمر للقضاء ، والدفاع عنهم في قضية تلقي باللوم فيما حدث على تزوير الانتخابات . وقد طلب العوا كل السجلات التي توثق للفترة التي قضوها في مواقع المسؤولية . وبعد أن راجع تلك المادة خلص إلى أنه في «أثناء فترة قيادتهم ،لم يفعلوا شيئاً على الإطلاق لناخبيهم اللهم إلا عقد مجموعة من الندوات الدينية عن الصلاة والصوم . . إلخ» . وقال العوا لأولئك الإسلاميين إنه بعد ذلك الأداء فإن خروجهم من مواقع المسؤولية «كان خيراً» ، ورفض أن يتولى القضية(٣٩) . إن تلك القدرة على قبول عقاب الديمقراطية ومواجهتها عبر نقد ذاتي بناء ، ثبت أنها إحدى السمات المميزة لنشطاء التيار الإسلامي ، وهو ما يرجع في جزء كبير منه إلى الترشيد الذي قام به الإسلاميون الجدد .

وقد رحب الإسلاميون الجدد بذلك العمل من خلال النقابات المهنية باعتباره بمثابة دراسات «عليا» في العمل المدني لجيل كامل من الإسلاميين الذين استطاعوا أن يوجهوا حصاد نشاطهم في العمل الطلابي إلى تلك القنوات الديمقراطية الجديدة للعمل المدني . ولكن الإسلاميين الجدد ظلوا يسجلون بانتظام تحذيرهم من أن المجال النقابي - مثله مثل غيره من ساحات المجتمع المدني في مصر - لا يزال ضعيفاً وعرضة للتلاعب الحكومي . ومن ثم قاوموا المبالغة في حجم الدور الذي يمكن أن تلعبه النقابات . ورغم تأييدهم القوي للنشاط الإسلامي في النقابات ، فإنه حين وقع الانقضاض الحكومي الذي انتهى إلى تصفية الوجود الإسلامي في النقابات لم يفاجأ الإسلاميون الجدد ، ولا استفزهم ذلك إلى حد جعل تلك قضية تستحق المواجهة مع النظام .

والنظام في النهاية كان رد فعله بالغ السلبية ، لا فقط تجاه تلك الأنشطة النقابية ولكن تجاه كل التطورات التي كانت تشير إلى أن الجسد الإسلامي قد يحقق نجاحات في بيئة ديمقراطية ؛ ففي بداية التسعينيات شنت الحكومة حملة منظمة على المجتمع المدني ، وركزت بشكل خاص على تقليص دور النقابات المهنية التي حقق فيها الإسلاميون مكاسب مهمة . كان عقد الأمل قد انتهي ، وصار العمل المدني في مصر محاصراً ويواجه عقبات في كل خطوة . والمفارقة هي أن الأمل الذي ساد في

السنوات الأولى من عمر النظام الجديد بشأن التحول نحو الديمقراطية واحترام سيادة القانون انتهى إلى استخدام القانون كوسيلة للقمع ؛ فقد اعتمدت الحكومة على أغلبيتها المطيعة في البرلمان لا فقط من أجل تجديد قانون الطوارئ مرات لا نهائية ، ولكن -أيضاً- لتمرير سلسلة من القوانين التي خلقت إطاراً مفصلاً «يقنن» لتنفيذ القمع(٤٠) .

وفي الوقت ذاته ، حشد النظام -بل وشجع- قطاعا من النخبة الفكرية خاصة من اليسار من بين أولئك الذين كانت لديهم مخاوف مبالغ فيها من المتطرفين الإسلاميين ؛ وذلك لتأييد تلك القوانين المناهضة للديمقراطية السياسية والمجتمع المدني القوي . وقد فعلوا ذلك باسم حماية الديمقراطية المصرية الوليدة من الإسلاميين . وقد قام النظام ومؤيدوه بانتظام بالمبالغة في أفعال المتشددين الإسلاميين وتأثيرها ، وفي الوقت ذاته قللوا من شأن إسهامات المعتدلين الإيجابية النظرية والعملية . بل أكثر من ذلك سعت الحكومة إلى شل النقابات المهنية من خلال إجراءات قانونية ، قوضت بفاعلية من دور مجالسها المنتخبة .

وقد مهد العلمانيون الطريق للحكومة عبر استحضار صور عدائية لوصف النوايا المزعومة للإسلاميين في النقابات . وقد ربط الليبراليون بين الدور المهم الذي لعبه الإسلاميون في النقابات وبين عملهم في مجالات أخرى كالرعاية الصحية ، والخدمات الاجتماعية ، والاقتصاد ، بما يعطي لمشروع الإسلاميين في النقابات لوناً مخرباً وغامضاً . وقد هاجمت عناصر أخرى في اليسار تلك التجربة بشكل أكثر عنفاً ؛ فقد تم استحضار صورة الجزائر والعنف الدائر فيها بشكل منتظم دون أدنى اهتمام بأن الجيش الجزائري هو الذي اعترض العملية الديمقراطية ولا حتى بالسياق الاجتماعي والتاريخي المغاير في مصر . وغالبا ما رأي اليسار أن العمل الثقافي والاجتماعي والإنساني للإسلاميين في مصر هو مجرد غطاء للعمل السياسي السري المنظم ، ومجرد واجهة تخفي علاقاتهم بالراديكاليين الذين يستخدمون العنف ، والذين يؤمن أولئك اليساريون بأنهم سيكونون القوات النظامية لأي انقلاب فاشي إسلامي . وزعم اليسار أن السلوك الديمقراطي للإسلاميين في النقابات ليس كافياً ولا مطمئناً ؛ ذلك لأن الديمقراطية عند الإسلاميين هي ببساطة وسيلة بديلة لتحقيق هدف السيطرة على الحكم . ويستخدم العلمانيون المتطرفون في مصر المنطق ذاته الذي استخدمه الجيش الجزائري لإجهاض الانتخاب الديمقراطي للإسلاميين ؛ إذ يقولون

إنه حتى إذا ما وصل الإسلاميون للسلطة عبر الديمقراطية فإن الانتخابات الحرة الأولى سوف تكون الأخيرة .

وقد صدر قانونان ، الأول في ١٩٩٣ والثاني في ١٩٩٥ حولا تلك التوجهات إلى واقع قمعي جديد عبر إعادة صياغة القواعد التي يتم على أساسها انتخاب مجالس تلك النقابات . وكان الهدف الواضح لتلك القوانين غير الديمقراطية هو شل حركة الإسلاميين ، وقد حدث بالفعل ما انتوته الحكومة من وراء تلك القوانين وهو أن أياً من النقابات التي حقق فيها الإسلاميون مكاسب لم تفلح في إجراء انتخابات وفق الشروط التعسفية الجديدة . وقد تم حل مجالس النقابات التي كان يهيمن عليها الإسلاميون ، ووضعت النقابات تحت الحراسة القانونية ، الأمر الذي أفقدها استقلالها القانوني ومكانتها المستقلة نوعاً ما ضمن مؤسسات المجتمع المدني . ووصل القمع «بالقانون» إلى أعلى مستوياته في ١٩٩٥ حين تعرضت رموز إسلامية قيادية في النقابات - مثل عصام العريان القيادي بنقابة الأطباء - للاعتقال والمحاكمة أمام محاكم عسكرية قضت بسجنهم مددا طويلة بشكل ظالم .

لكن الإسلاميين الجدد - متسلحين بعزمهم على التركيز على أهدافهم العريضة التي تركز على التيار الإسلامي ، وبفعل واقعيتهم الصارمة بشأن أوجه القصور التي يعاني منها النظام - احتفظوا بحيوية الواثق من نفسه في وجه تلك الهجمات الحكومية على الحريات السياسية والمدنية وفي وجه سوء التقدير من جانب بعض عناصر التيار الإسلامي ؛ فقد ساعدهم في ذلك إيمانهم القوي بأهمية العمل الذي يقومون به في إطار التيار الإسلامي ، وإدراكهم لإمكانية الاستمرار في القيام به رغم الصعوبات . وقد أدركوا أن القمع الحكومي كان قد أدى مع نهاية التسعينيات إلى تفريغ الخطاب السياسي والمدني من محتواه ، ولكنهم أدركوا -أيضاً- أن الاستثناء الوحيد هو التيار الإسلامي الذي - رغم أخطائه - يمتلك مصادر متميزة للطاقة والحيوية لا تقع تحت طائلة النظام ؛ فهم يعلمون أن التيار الإسلامي يمكنه أن يعتمد علي الينابيع العميقة للإيمان لدي غالبية المصريين كجزء من الصحوة الدينية التي سادت العالم . ورغم جهود النظام في تجفيف تلك الينابيع والانقضاض عليها ، ظل الإسلاميون الجدد علي قناعة بأنها جهود مآلها الفشل . غير أن ذلك لم يكن يعني أنه لم يعد هناك دور ترشيدي وتصحيحي ينبغي أن يبذل ؛ فأخطاء الإسلاميين وزلاتهم قد تكون خطيرة وقد تؤدي إلى نتائج غير محمودة . ورغم أن الصحوة

الإسلامية بدت ذات قوة حقيقية إلا أن الإسلاميين الجدد اعتبروا أنها تحتاج إلى الاهتمام والصقل ، وهي مهمة اعتبروها أكثر أهمية بكثير من مواصلة العمل على تجنب القمع الحكومي(٤١) .

ومن وقت لآخر ، بدا ذلك التفاؤل الحذر من جانب الإسلاميين الجدد مبرراً ؛ فرغم النجاح الظاهري لتحركات النظام القمعية اتضح أن الانطباع الذي ساد وقتها - ومؤداه أن تجربة الإسلاميين في النقابات وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني قد انتهت بالكامل في منتصف التسعينات- كان مضللاً . ومرة أخرى أثبت الإسلاميون حيوية ؛ فمع مطلع الأعوام الأولي للقرن الجديد برزت مؤشرات تدل علي أن النشطاء الإسلاميين يستعيدون بعضاً من قوة الدفع التي كانت سائدة في النقابات ؛ فقد صاحب فوز مرشحي الإخوان المسلمين في انتخابات ٢٠٠٠ التشريعية عودتهم -أيضاً- للنقابات خصوصاً نقابة المحامين(٤٢) . ففي انتخابات النقابة عام ٢٠٠١ استعاد الإسلاميون السيطرة على النقابة . وكان رد فعل الإسلاميين الجدد متمثلاً في حماس محسوب لمثل تلك المؤشرات التي قد تعني مرة أخرى أن يضخ النشطاء الإسلاميون الحيوية في الحياة العامة . وقد شجعهم في ذلك أنه من بين كل التيارات السياسية المهمة كان الإسلاميون وحدهم القادرين على جذب الشباب ، وإقناعهم بوجود أهداف أسمى ، وتوجيههم إلى مواقع بعينها يمكن فيها العمل على تحقيق تلك الأهداف .

وقد أدى تركيز الإسلاميين الجدد على ترشيد الساحة الإسلامية إلى اهتمامهم بالمخاطر التي تواجه الاعتدال الإسلامي ؛ فإلى جانب القمع الحكومي كان المتطرفون من الإسلاميين والعلمانيين في بعض الأحيان أكثر خطراً على الوسط المعتدل من النظام السلطوي . ومن ثم اعتبر الإسلاميون الجدد التطرف بشتى أنواعه خطراً على الحركة الإسلامية وعلى الأمة عموماً ؛ حيث يحول الأنظار بعيداً عن أمور أكثر أهمية . ففي الوقت الذي توجد فيه حاجة ملحة للقيام بعمل جاد ، فإن المتطرفين غالباً ما يركزون الاهتمام على قضايا فردية ثقافية ثانوية ، ويحولون الطاقة إلى قنوات غير مفيدة . ويتطلب فقه الأولويات من «عقل» الحركة الإسلامية تجاهل تلك المعارك أو التقليل من شأنها والتركيز على المهام طويلة الأجل المتعلقة بترشيد «الجسد» الإسلامي وجعله جزءاً من الوسط الوطني . إلا أن إستراتيجية التحول الاجتماعي التدريجي تتطلب في الحد الأدنى إطاراً من النظام العام . وفي اللحظات التي تهدد

فيها الراديكالية أياً كان نوعها ذلك الشرط الضروري ، يتخلى الإسلاميون الجدد عن ميلهم لعدم الاشتباك بشأن قضايا يعتبرونها هامشية ، ويشرعون في مواجهة التهديد الذي يمثله التطرف خصوصاً حينما يشكل خطراً يعوق بروز وسط أكثر قوة .

ومن خلال رؤيتهم الوسطية ، يواجه الإسلاميون الجدد التطرف أياً كان نوعه . وكمفكرين إسلاميين ؛ فإن لهم دوراً مهماً خصوصاً في مواجهة التطرف الإسلامي(٤٣) . كما اتضح من خلال أحداث عين شمس في ١٩٨٨ . ولكن اعتدال مواقفهم الإسلامية مكنهم -أيضاً- من التعامل مع نوع آخر مختلف من التطرف وهو التطرف العلماني . ولعل طبيعة التزامهم كوسطيين إسلاميين تبدو أكثر وضوحاً في تفاعلهم مع العلمانيين .

فعلى عكس الراديكاليين الإسلاميين ، لا يلجأ المتطرفون العلمانيون إلى العنف . وهو فارق ظل في بؤرة إدراك الإسلاميين الجدد على الدوام ؛ فحين حمل الإسلاميون الراديكاليون السلاح ، لم يتردد الإسلاميون الجدد في الوقوف ضدهم ومع النظام باعتباره القوة الوحيدة القادرة على احتواء المتشددين المسلحين . ويدعو الإسلاميون الجدد إلى أن يكون رد الفعل إزاء التطرف العلماني مناسباً وموائماً لكونهم يشنون هجومهم في الساحة الفكرية والأيديولوجية ؛ فالأفكار - مهما كانت هدامة - لابد أن تواجه بالأفكار لا بالسلاح ، ولا حتى بالسلطة والمحاكم إذا كان من الممكن تجنب ذلك .

وفي كل مداخلاتهم لمواجهة التطرف ، سعى الإسلاميون الجدد لحماية مساحة للحوار يمكن فيها للوسط أن يثبت ذاته . ولهذا السبب عارضوا الحروب الثقافية التي اندلعت في العقد الأخير من القرن العشرين بين المتطرفين الإسلاميين والمتطرفين العلمانيين . وقد نأوا بأنفسهم كلما كان ذلك ممكناً عن الانخراط في تلك المعارك التي ركزت على قضايا هامشية . ولكن حين انخرطوا في الجدل بشأن تلك الصراعات الثقافية ، كان هدفهم وضع تلك القضايا في سياقها الأعم المتعلق باحتياجات الأمة والحد من ضراوة تلك المعارك . ومن خلال تلك المداخلات بدا هناك نمط واضح لأدائهم ؛ فإذا لجأ الإسلاميون المتطرفون للإرهاب كانوا على استعداد للوقوف ضدهم ومع قوى الحفاظ على النظام العام ؛ فعلى سبيل المثال اتخذ الإسلاميون الجدد موقف الإدانة الواضحة في قضية اغتيال الكاتب العلماني فرج فوده في ١٩٩٢ ، ولكن لم يكن من الممكن على الدوام تجنب الاستدراج في الجدل

حول مثل تلك الوقائع المؤسفة(٤٤) . فعلى سبيل المثال، استدعى الشيخ محمد الغزالي كفقيه للشهادة من جانب فريق الدفاع عن المتهمين في قضية اغتيال فرج فودة، وقد قدم الغزالي شهادته كفقيه، وتعرض بعدها لانتقادات حينما تم تشويه شهادته على نحو متعمد لتبدو وكأنها تقدم المبرر للذين اغتالوا فودة .

غير أن الغزالي نفسه يتحمل بعض المسؤولية عن الضجة التي أحدثتها شهادته ؛ فرغم أنها صحيحة من الناحية الفنية إلا أن إجاباته بشأن عقوبة أولئك الأفراد الذين يأخذون على عاتقهم معاقبة المرتد كانت مختصرة وغير مبالية على الإطلاق بالسياق العام الذي جاء في إطاره ذلك السؤال القانوني المحدد الذي وجه إليه ؛ ففي بداية جلسة المحكمة تحدث الغزالي بالتفصيل عن الأحكام الفقهية المتعلقة بمسألة الردة، وأوضح بالفعل رأيه الشخصي . وكان بإمكانه بل كان من واجبه أن يفعل الشيء نفسه بشأن أولئك الذين يفتئتون على السلطة . فموضوع المحاكمة كان في النهاية مصير أولئك المتهمين باغتيال من اعتبروه مرتداً . ومثل ذلك التفصيل من جانب الغزالي كان سيرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموضوع بالمقارنة بما قاله عن الردة . ولأنه لم يستغل . . الفرصة، فقد فتح الغزالي على نفسه باب الهجوم .

وبالقدر نفسه الذي أدان به الإسلاميون الجدد العنف الذي أنهي حياة فرج فودة أدانوا المزايدات والتجاوزات الهدامة التي قوضت الحياة الشخصية والمهنية لنصر أبو زيد الأكاديمي الشاب عضو هيئة التدريس بجامعة القاهرة الذي اتهم في ١٩٩٣ بالردة بسبب أعماله المتعلقة بنقد الخطاب الإسلامي . وقد ركز فهمي هويدي على الآثار الخطيرة التي يعاني منها المجتمع الإسلامي جراء مثل ذلك التعامل مع الباحثين . ولم يتردد هويدي في القول بأن الإسلاميين الذين رفعوا القضية ضد الباحث ليسوا أقل سوءاً من الحكومة التي هددت بحبس الصحفيين بحجة «ازدراء» نظام الحكم ؛ «فكل منهما يرفض التعايش مع اختلاف الرأي، وهم يرفضون قيمة الحوار ويعملون على تضييق مساحة التسامح»(٤٥) .

ولم يأت التهديد للوسط الجامع فقط من المتطرفين الشباب الذين سعوا لرسم مسار سياسي ثوري للتيار الإسلامي ؛ فردود الأفعال العصبية والمبالغ فيها من جانب التيار الإسلامي إزاء العلمانيين -خصوصاً هجومهم المنظم على المتطرفين العلمانيين- هدد بتقويض الاعتدال بالقدر نفسه . وقد دعا الإسلاميون الجدد إلى عدم اعتبار كل العلمانيين كتلة واحدة، وفرقوا بين علمانيين معتدلين ومتطرفين، وحددوا مساحات

التعاون الممكنة مع كل فريق والتي تتسع في حالة العلمانيين المعتدلين وتضيق في حالة العلمانيين المتطرفين . ولم يفقد الإسلاميون الجدد أبداً البصيرة بشأن حقيقة مهمة مؤداها أنه حتى أكثر العلمانيين تطرفاً إنما يقدمون رؤاهم بالأساس في المجال الفكري ، رغم أنهم اضطروا للاعتراف بأن تلك الرؤى الفكرية استخدمت بالفعل مبرراً للقمع الحكومي للتيار الإسلامي ككل . ومع ذلك ظلوا متمسكين بقناعتهم بأن التحديات الفكرية لابد وأن يتم التعامل معها على الأرضية الفكرية وحدها .

ويدرك الإسلاميون الجدد برباطة جأش وواقعية أن بعض تلك المعارك لن يتم حلها . ومن ثم ، دعوا إلى وضع تلك القضايا جانباً وتركيز الاهتمام على المناطق التي بها مساحات مشتركة للاتفاق ، ويمكن بالتالي التعاون فيها . فالمنظرون والناشطون الإسلاميون - كما يرى الإسلاميون الجدد - لديهم أجندة حافلة ، والكثير من عناصرها أكثر إلحاحاً . ومن ثم يمكن إرجاء القضايا الأكثر صعوبة - حتى لو تكرر الإرجاء - من أجل تحقيق التقدم في أمور أخرى يبدو فيها التقدم ممكناً . وكان من الضروري إذن تجنب تلك الاشتباكات كلما كان ذلك ممكناً من أجل التركيز نظرياً وعمليا على الوسط الإسلامي والوطني على السواء . ويؤمن الإسلاميون الجدد أن الأمل الأفضل بالنسبة للأمة إنما يتوقف على جعل التيار الإسلامي المعتدل جزءاً من الوسط السياسي . وبشكل لم يكن متوقعاً ، برزت على الساحة السياسية مجموعة من الناشطين الشباب في ١٩٩٦ تقودها عناصر من داخل الإخوان المسلمين ومثلت تعبيراً ملموساً عن ذلك الأمل الذي لم يتحقق بعد . وقد واجه الإسلاميون الجدد حتى الأفكار العلمانية الأكثر تطرفاً بهدوء وثقة في ساحات فكرية وأكاديمية مناسبة .

ومن خلال سعيهم لتحييد التطرف بكل أشكاله ، قدم الإسلاميون الجدد إسهاماً معتبراً يجدد الأمل في بروز وسط سياسي عريض . وسواء كان في تعاملهم مع الفكر المتطرف الإسلامي أو الفكر المتطرف العلماني فإن هدفهم كان دوماً دعم الوسطية لا فقط في التيار الإسلامي ولكن في الأمة ككل من أجل إعادة تركيز الانتباه على مهمة بناء جماعة وطنية متماسكة .

ترشيد الجيل الجديد: خبرة حزب الوسط

جاءت الأخبار في أوائل عام ١٩٩٦ في أوج سياسة تكسير العظام التي اتبعتها الحكومة بشراسة إزاء الأشكال الجديدة للنشاط الإسلامي في النقابات المهنية

وغيرها من مواقع المجتمع المدني . وقد تقدم عدد من أعضاء الجيل الجديد من الإخوان المسلمين رسمياً بطلب إنشاء حزب سياسي باسم حزب الوسط . وقد فعلوا ذلك بالتعاون مع عدد من النساء والأقباط بما في ذلك رفيق حبيب نجل أحد القساوسة المعروفين[٤٦] . ورغم أن العضوية هيمنت عليها عناصر الإخوان ، ميز الحزب نفسه باعتباره حزباً مدنياً يضم مسلمين وأقباط ، وسعى للتعامل مع مشكلات كل المصريين[٤٧] . وقد التزم أولئك الناشطون الشباب الذين كان أشهرهم المهندس (أبو العلا ماضي) بالطريق السلمي للتغيير ، وحملت أفكارهم بوضوح بصمات الفكر السياسي الذي كان الإسلاميون الجدد قد طوروه على مدار الربع الأخير من القرن العشرين[٤٨] . فالواضح أن رسالة العدل والديمقراطية قد تغلغلت بشكل أعمق مما توحي به الرؤى السائدة[٤٩] .

ومن المستحيل قراءة برنامج حزب الوسط دون أن تسمع بين السطور أصوات رموز الإسلاميين الجدد[٥٠] . إلا أن تأثيرهم ليس هو التأثير الوحيد بالطبع بل إن الوثيقة قاصرة في جوانب عدة إذا ما قيمت من خلال رؤية الإسلاميين الجدد ؛ فالحزب الجديد يهدف إلى مخاطبة الأجيال الأحدث والأقدم داخل الإخوان المسلمين . والأفكار التقليدية لقيادات قديمة وحديثة في الإخوان مثل عمر التلمساني ومصطفى مشهور تركت - كما هو متوقع - أثراً على الوثيقة . وفي الوقت ذاته توجد لدى أولئك الناشطين الشباب ملامح للفكر القومي الآتي من خارج التيار الإسلامي ؛ فتجد مثلاً قومية محمد حسنين هيكل ، والهوية المتفردة لمصر لدى نعمات أحمد فؤاد . ولكن في إطار تلك التوليفة يظل الإسهام الفكري الأكثر قوة على الإطلاق والمصدر الذي يمنح البرنامج سماته المميزة والأصيلة هو ذلك القادم من الإسلاميين الجدد . لذلك ، لم يستغرب المعلقون الذين يعرفون أعمال الإسلاميين الجدد أن يشير أبو العلا ماضي مؤسس حزب الوسط صراحة إلى كمال أبو المجد ، ومحمد سليم العوا ، وفهمي هويدي ، ويوسف القرضاوي ، وطارق البشري - ضمن غيرهم من المفكرين المستقلين - كأصحاب فكر تأثر بهم النشطاء الشباب الذي قرروا إنشاء الحزب وتولوا إعداد برنامجه[٥١] .

ويوضح برنامج حزب الوسط بجلاء كيف نقل أولئك المفكرون الإسلاميون الوسطيون إلى جيل جديد رؤاهم حول الكيفية التي يمكن بها للإسلام الحضاري أن يتعامل مع الاحتياجات المعاصرة للمصريين[٥٢] . وتجد المفاهيم الرصينة للإسلاميين

الجدد ما يعبر عنها في برنامج الحزب، ومنها مفهوم الإسلام الحضاري، والوعي بالجذور التاريخية لتيار الوسطية الذي يعبر عنه ذلك المفهوم. وفي أكثر التعبيرات صراحة، يقرر برنامج الحزب أن المشروع الحضاري «يذهب إلى ما هو أبعد من الدين وكل التقسيمات المصطنعة». إذ يتم فهم الإسلام على أسس تتخطى المعيار الديني. ويقول البرنامج صراحة إن المشروع الحضاري الإسلامي يحتفي بالمسلمين والأقباط باعتبارهما العنصرين المشكلين للجماعة الوطنية المصرية. وتقول الوثيقة: «الكل مدعو للانضمام لذلك المشروع الذي يوحد الجماعات دون أن يقضي على الاختلافات فيما بينها»(٥٣). فقد استوعب الناشطون الشباب رؤية القرضاوي القائلة بأن الإسلام أوسع من مجرد كونه ديناً، ورؤية كمال أبو المجد التي يقول فيها إن الإسلام الحضاري يقدم الأساس الأكثر رحابة لخلق مشروع وطني تعددي وجامع. وهم يشرحون أن استخدامهم لتعبير الإسلام الحضاري «غير ناف للإسلام كدين، بل مكمل له وجزء منه». وقد نتج ذلك الشعار عن الجهود الباحثة عن سياق مرجعي يمثل الجميع. ويضيف البرنامج أن الإسلام كدين يظل يعبر «عن الملة ومن ينتمي لها ويضيف قوة حقيقية للإسلام كحضارة. وبذلك يكون الإسلام كدين -المعبر عن الأغلبية- هو القوة الحقيقية الحافظة للإسلام كحضارة والمعبر عن الجميع والذي يحفظ وحدة الكل»(٥٤).

ويشير برنامج الحزب إلى أن هذا الموقف الجامع يمثل انقطاعاً عن الماضي، حيث غالباً ما ارتد المصريون إلى «ولاءات فرعية ضيقة وإقصائية، اتسمت برفع شعارات دينية ومواقف دفاعية عبر العبادات». ورغم أنهم أعربوا عن تفهمهم لمثل ذلك المنطق الدفاعي الذي يسعى لحماية المقدسات الدينية للأمة إلا أن مجموعة الوسط تؤكد على أن على جيلها أن يتخذ مساراً آخر يؤكد على الولاء الجامع للإسلام كحضارة لا الولاء الفرعي للإسلام كدين. وعلى ذلك، فإن الجوهر المتميز لفكر الإسلاميين الجدد بشأن الإسلام الحضاري كمشروع لمستقبل الأمة ككل يتخلل برنامج حزب الوسط. ومثلهم مثل كمال أبو المجد، يقول شباب الوسط أن الإسلام كحضارة يشجع على تبني هوية قادرة على تخطي الخوف والمواقف الدفاعية، ويمثل إلهاماً «للعمل من أجل التقدم والتنمية» للأمة ككل.

وتنبع الثقة التي يلمحها القارئ في برنامج الحزب جزئياً من الإيمان بأن المشروع الحضاري الإسلامي مشروع جامع، كما يؤكد القرضاوي، يجتذب الأطياف المتباينة

للتيار الإسلامي . وفوق كل شيء فقد أدرك أولئك النشطاء الشباب - أولاً - الحاجة إلى توحيد الجناحين الفكري والحركي للتيار الإسلامي . يقول البرنامج «في السنوات الأخيرة كانت تلك العناصر مبعثرة ومتفرقة» ؛ فقد تطورت النظرية في مجالها الخاص المستقل بينما ظل العمل الحركي منعزلاً عنها . وكان سليم العوا تحديداً أشار إلى أن ذلك الانفصال قد نتج عنه أن صار «البعض يؤمن بالمشروع الحضاري ولكنه يشك في إمكانية تحقيقه»(٥٥) . وفي إشارة واضحة إلى أن مهمة الترشيد التي تولاها الإسلاميون الجدد قد وجدت لها جمهوراً ، يقرر برنامج الحزب أن مهمة الوسط هي توحيد هذين العنصرين ؛ فالجمع بين النظري والعملي أو بين العقل والجسد من شأنه أن يكسب «الفكر مشروعيته من الالتحام بالجماهير وتكتسب الحركة مشروعيتها من طرحها الفكري المحقق للنهضة . وهنا تتلاقى عناصر النهضة لتطرح أملاً جديداً ؛ فالنهضة تحتاج إلى رؤية وتجديد واجتهاد ، قدر احتياجها للحركة والتنظيم والفعل السياسي وبرنامج العمل»(٥٦) .

ويفصل برنامج الحزب-أيضاً- في المعاني الثرية لمفهوم الوسطية كما تفهمه مجموعة الوسط ؛ فهم يدركون أولاً أن أساس المفهوم يأتي من القرآن - كما قال القرضاوي غير مرة - حيث تقول الآية «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» . وهم يفسرون تلك الآية بأنها تعني أن الحضارة الإسلامية مستقلة ومتفردة ذات قدرات ذاتية تمكنها من التجدد والبقاء . والحضارة الإسلامية لم تكن أبداً ثانوية ولا هامشية ؛ حيث أثبتت أنها مستمرة ولا تزال قادرة على العطاء(٥٧) . وفي عبارات تشبه خطاب كمال أبو المجد يذهب البرنامج إلى الاحتفاء «باعتدال وتركيب» الحضارة الإسلامية عند مقارنتها بالنموذج الغربي والآسيوي . وفي إشارة واضحة إلى الهنود الحمر الذين أبادهم الاستعمار ، يقرر النشطاء الشباب بشكل قطعي «إننا لن نسمح كأبناء هذه الحضارة بفنائها»(٥٨) .

ويوضح البرنامج أن اسم الوسط متعمد ، وذلك من أجل استلهام تقاليد الوسطية وفهمها المعتدل والمتميز لمتطلبات الإصلاح الإسلامي . ومرة أخرى يستخدم البرنامج عبارات صريحة تمثل صدى الأطروحات التي جاءت في بيان الإسلاميين الجدد ؛ فهو يؤكد على أن الاعتدال «تعبير مباشر عن طبيعة هذه الأمة» . وبهذا المعنى فإنه لا يمكن تهميش الوسطية ؛ لأنها تعبر عما هو مركزي في الحياة الوطنية . والاعتدال - بدلاً من أن يكون مجرد نقيض التطرف في اختيار الوسائل هو - كما يقول البرنامج-

«منهج حياة» . ويعني ذلك أن الاعتدال «التزام بالسبل المشروعة ، ورغبة حقيقية في تحقيق التقدم من خلال أساليب سلمية تحترم وحدة الأمة وتماسكها» . ومن ثم ألزمت مجموعة الوسط نفسها بالكفاح «من أجل غد أفضل وأهمية أن يتحقق ذلك دون أن ينفك تماسك المجتمع ودون أن تمس روح الأمة»(٥٩) .

واستناداً إلى أعمال طارق البشري ، يشرح البرنامج أن إستراتيجية الوسط هي التعامل مع المهام المطلوبة عبر التمييز أولاً بين الثابت والمتغير في التراث الوطني ؛ فالقدرة على إدراك ذلك التمييز وتبنيه إنما تعطي المصلحين المرونة اللازمة لتقديم التنازلات بشأن الكثير من القضايا الثانوية مع الاحتفاظ بالأشياء التي تتعلق بثوابت الأمة . وفي لغة أقرب إلى لغة فهمي هويدي تقول مجموعة الوسط في برنامجها إن هذه الأمة - مثل كل الأمم - لديها ثوابت لا يمكن التنازل عنها . وفي الوقت ذاته يرفض البرنامج الميل الرجعي لتقديس كل شيء ، وبهذا يمكن تجنب رؤية منسحقة في الماضي لا يمكن من خلالها التقدم ولا التنمية ؛ فالماضي لا يمكن تكراره ، وإن كان من الممكن الاستفادة من القيم التي صنعت المجد في تلك العصور الماضية لتكون مصباحا على الطريق نحو المستقبل ؛ «فبالنسبة لكل الأمم توجد بعض الثوابت أو المقدسات» ، كما يقول البرنامج ، وهي تنطوي على «المبادئ والقيم التي تحكم السلوك» ، ولكن في الوقت ذاته «هناك أمور متغيرة» . وفي دعوة إلى التفكير الخلاق والاشتباك العملي بما يشبه إلى حد كبير كتابات سليم العوا يشير البرنامج إلى أن المساحة الشاسعة للمتغير هي ساحة مفتوحة لاجتهاد الأجيال المختلفة «على نحو لا يضحي بهوية الأمة ولا يقع في فخ تكرار الخبرات الماضية»(٦٠) .

وأخيراً ، يشير برنامج الوسط إلى أن توجه الوسطية إنما يرسم مساراً حضارياً متميزاً نحو المستقبل ؛ إذ يحدد العلاقة بين التراث والخبرة الغربية ، ويطالب كل جيل بتحمل مسؤولياته وفقاً لذلك . «وحين نقف على الثابت والمتغير ، فإننا نعرف الطريق» . ويعني ذلك أن «تغيير الثابت يصبح تغريباً وتدميراً للذات» . وباتباع منطق البشري فإنه ينبغي النظر في إنجاز الغرب لا بعين الانبهار بما حققه ، ولكن بعين تسعى للحفاظ على قيم ومبادئ التراث ، والتي يقرر برنامج الوسط بشكل براجماتي أن «علينا أن نقوم بفرزه حتى نحدد ما يمكن وما لا يمكن استخدامه»(٦١) .

ويقدم أولئك النشطاء الشباب فهماً جيلياً أيضاً للوسط ، كإشارة إلى المسؤوليات الخاصة الملقاة على عاتق جيل الوسط ؛ فهم يعترفون صراحة بفضل جيل الرواد

عليهم ، ولكنهم يدركون بالقدر ذاته مسئوليتهم إزاء الأجيال الأصغر خصوصاً طلاب الجامعات . ومع ذلك فهم يؤمنون بأنه في تلك المرحلة تقع مسؤولية خاصة على جيل الوسط» الذي يحمل إمكانات وقدرات اكتسبها من خبراته وخبرات الجيل السابق عليه ، وفي الوقت نفسه فإن هذا الجيل يشعر بالتحديات بدرجة عالية» ؛ فجيل الوسط «يظل أقرب للمستقبل دون أن يفقد علاقته بالماضي» . ومن ثم فإن جيل الوسط مؤهل لتحقيق أهداف الوسطية ، وعليه مسؤولية حمل الراية وتولي القيادة[٦٢] .

وإضافة إلى ذلك التفصيل في المفاهيم المركزية كالإسلام الحضاري والوسطية ، يتناول برنامج حزب الوسط مشكلات اجتماعية بعينها . وهو يتناولها على نحو يوضح كيف يمكن للإسلام الحضاري ولتنظير المفكرين الإسلاميين أن يضع قضايا السياسة العامة في سياق آخر عما توصل إليه الفكر الإسلامي من ناحية وآخر التطورات السياسية والدولية من ناحية أخرى . ولم يكن مستغرباً أن يحتل التعليم أولوية ؛ إذ يتضح تأثير الأفكار التي قدمها الإسلاميون الجدد في هذا الشأن[٦٣] .

وفي البرنامج ، ينظر المؤسسون إلى التعليم باعتباره في القلب من التزامهم الواسع بالتغيير المتدرج والسلمي . ويدعو البرنامج إلى إصلاح شامل بما في ذلك إصلاح المفاهيم التعليمية ، وتدريب المدرسين ، وإدارة المدارس ، والإدارة العليا . لكن الأهم من ذلك يرى البرنامج تلك المجالات المحددة باعتبارها عناصر متعددة لرؤية إسلامية حضارية جامعة مستمدة من مشروع وطني يحظى بإجماع ويمكنه أن يكون الأساس لما ينبغي للصغار تعلمه . وبشكل صريح ، يرى الجيل الذي أسس حزب الوسط دوره باعتباره ذلك الذي يجمع بين جهود المفكرين الإسلاميين وبين العمل الحركي للإسلاميين في نشاط يقع التعليم في القلب منه . وفي صدى واضح لرؤى الإسلاميين الجدد يدعو البرنامج للاهتمام في البرامج التعليمية بتحديد الاحتياجات الخاصة للمجتمع المصري ، والكيفية التي يمكن للبرامج التعليمية أن تفي بها . وهم يؤيدون بقوة إصلاح المناهج التعليمية بما يتلاءم مع عصر جديد ، ويرغبون في جعل النظام التعليمي القاطرة التي تدعم القيم الدينية لدى الشباب ، فضلاً عن الالتزام بمشروع وطني يحظى بوفاق وطني في إطار إسلامي .

ونظراً لذلك الهدف الطموح ، فإن برنامج حزب الوسط يتوسع في مفهوم التعليم على نحو يتسق مع فكر الإسلاميين الجدد ليمتد للإعلام الذي ينتج المعنى . وقد تم

تخصيص جزء كامل لسلسلة من المطالب التي تجعل من الإعلام الوطني أداة تعليمية فعالة . ويدعو البرنامج على وجه الخصوص إلى حظر الإعلانات التي تتعارض مع قيم المجتمع وتدعم المصالح الأجنبية ، فضلاً عن حظر قبول الإعلام للمال الأجنبي . ويدعم البرنامج -أيضاً- رفع القيود عن الإعلام بما يمكنه من مواجهة الهيمنة الثقافية للإعلام الغربي وتمثيل كل القوى الاجتماعية الرئيسية في البلاد . وأخيراً يدعو البرنامج إلى التأكيد على اللغة العربية في الإعلام ، وعلى تشجيع الإبداع خاصة بين الشباب .

ورغم أن الجزء المخصص للتعليم في برنامج حزب الوسط يشير بوضوح إلى البصمات الفكرية للإسلاميين الجدد ، فإنه يكشف -أيضاً- عن أنه لا يجوز التعامل مع البرنامج ، ولا الحزب نفسه على نحو تبسيطي باعتباره إما أحد أعمال الإسلاميين الجدد أو حصاد عملهم ؛ فالقليل جداً من المراجعة العميقة للتراث التي قام بها الإسلاميون الجدد تجد طريقها إلى النقاش حول مضمون المناهج التعليمية ، هذا باستثناء التأكيد على الاهتمام باللغة العربية . والبرنامج يستلهم فكرة المشروع الحضاري ، ولكن تندر فيه الإشارة إلى مضمونه . ونادراً ما تجد أثراً للجهد الثري للإسلاميين الجدد بشأن الثقافة الموروثة وعلاقتها بالعصر الراهن ؛ فبرنامج حزب الوسط يدرك أهمية الوفاق الوطني بشأن رؤية شاملة للمستقبل ، ولكنه لا ينقل الفهم المركب للإسلاميين الجدد بشأن العملية المعقدة للمشاركة الثقافية والاجتماعية التي يمكنها وحدها أن تنتج ذلك الوفاق في شكل ديمقراطي .

بل فيما يتعلق بالتنفيذ ، فإن روح برنامج حزب الوسط تستلهم نموذج الإخوان المسلمين التقليدي الذين يعتمد على أدوات بيروقراطية وإدارية تحتاج في النهاية إلى موافقة الأجهزة الحاكمة من أجل تحقيق أهدافها . وتعكس تعليقات البرنامج على الإعلام والتعليم العام بوضوح شديد المنهج الدفاعي و«الحضري» للإخوان المسلمين ، لا المتفهم والأكثر انفتاحاً وليبرالية وثقة بالنفس للإسلاميين الجدد . ومن يقرأ الجزء الخاص بالتعليم يعتقد أن المشكلة الحقيقية الوحيدة للتعليم تنبع من الرقابة الحكومية ، والفساد ، والتدخل الغربي . ويغيب -أيضاً- التفكير الجدي بشأن التحديات الفكرية والأخلاقية التي تواجه تعليم الشباب في عالم يأتي فيه التهديد الأكبر للجماعة الوطنية والقيم عموماً من أيديولوجية الاستهلاك وتأثير السوق العالمية ، والتي إن لم يتم مواجهتها عبر جهود ثقافية واجتماعية قوية مضادة فإنها لا

تقف عند أية معايير غير تحقيق الربح . والشيء نفسه ينطبق على الجزء الخاص بدور المرأة في المجتمع ؛ إذ يتخذ البرنامج الموقف المحافظ المتمثل في أن مكان المرأة هو البيت ، ويفشل ذلك الجزء في البناء على الرؤى الأكثر تقدمية في فكر الإسلاميين الجدد . لكن مع كل محدوديتها إذا ما قورنت بمعايير أفضل ما في فكر الإسلاميين الجدد فإن مبادرة نشطاء الوسط من الشباب تظل خطوة جريئة وشجاعة .

وفي استمرار لاستراتيجية النظام القمعية ومنهج تجفيف الينابيع لم تضيع اللجنة الرسمية صاحبة الحق في الترخيص للأحزاب الجديدة وقتاً ؛ إذ سرعان ما رفضت الاعتراف بالحزب الجديد . وكان ردها على حزب إسلامي رفض العنف صراحة ، وأعلن التزامه بالمشاركة الديمقراطية ، وضم شخصيات قبطية مهمة بين مؤسسيه هو أن برنامج حزب الوسط «لا يمثل شيئاً جديداً أو متميزاً»[٦٤] . وانطلقت مجلة روزا اليوسف الإثارية فوراً لتعبئة الرأي العام ضد التيار الإسلامي متهمة مبادرة الوسط - بلا دليل - بأنها «مؤامرة» إخوانية ذات «غطاء» قبطي شكلي[٦٥] . وفي ربيع ١٩٩٦ ألقت أجهزة الأمن القبض على ثلاثة من زعماء الحزب ، وتم القبض على ١٣ من أعضاء الإخوان المسلمين كجزء من حملة قمعية ضد الإسلاميين المعتدلين[٦٦] .

وفي اختلاف واضح مع رد الفعل الحكومي ، أدرك بعض نقاد التيار الإسلامي من المستقلين الخصائص الجديدة المهمة في مبادرة الوسط . وكان أحد تلك التقديرات الأكثر رصانة هو ذلك الذي أشار إلى أن الموقف الظالم للجنة الحكومية للأحزاب قد تجاهل مسألة مهمة وهي أن البرنامج قام بتعريف الاعتدال لا فقط باعتباره عكس التطرف ، وإنما بشكل موضوعي ، باعتباره الإيمان بأن «التنازل بشأن الثوابت معناه تدمير الأمة ، بينما المبالغة في رد الفعل معناه الغرق في الماضي» . وبالنسبة لذلك الكاتب الرصين كان من المهم -أيضاً- أن حزب الوسط ميز نفسه عبر فقرة واضحة وصريحة في برنامجه تؤكد على الأولوية القصوى للوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط[٦٧] .

وكان رد فعل الإسلاميين الذي لم يكن متوقعاً هو الأكثر إثارة ؛ فرغم أن الصحف في البداية وصفت مبادرة الحزب باعتبارها نابعة من الإخوان المسلمين ، إلا أن قيادة الإخوان هاجمت الحزب الجديد بضراوة ، وعملت بكل جهدها على تدميره . وقد اعتبرت القيادة المسنة للإخوان أن ما فعله النشطاء الشباب خرقاً للنظام يهدد الهيكل التنظيمي والبيرقراطي للجماعة . وقد تم فصل مؤسسي الحزب عقاباً على ما

اعتبر خروجاً عن الطاعة وغطرسة من شأنها تقويض الحركة . كما صدرت التوجيهات لأعضاء الجماعة الذين استجابوا للمبادرة لسحب تأييدهم بغض النظر عن علاقتهم الشخصية بالمؤسسين محذرة إياهم من أن ذلك التحدي لهيكل السلطة التقليدي للجماعة من شأنه أن يحدث فوضى داخل تنظيم الإخوان(٦٨) . ورغم أن برنامج الوسط كان يقر بالدور التاريخي والأهمية المعاصرة للإخوان ، إلا أن تنظيم الإخوان مع ذلك اختار أن يتبرأ من شبابه .

وعلى العكس من ذلك الموقف تماماً ، رحب الإسلاميون الجدد بالمبادرة الجريئة للشباب كعلامة على الحيوية والأمل . وفي رد فعلهم العلني اختار الإسلاميون الجدد أن يركزوا انتباههم على الأبعاد الأكثر تقدمية في برنامج الحزب ، معتبرين أنها مؤشرات تبعث على الأمل في أن الجسد الإسلامي يمكن أن يتحرك في مسارات معتدلة تتناسب مع طاقات الأجيال الأصغر ومواهبهم . وقد وضع يوسف القرضاوي كل ثقله ومكانته وراء دعم حزب الوسط ، منتقداً بشدة موقف الإخوان منهم(٦٩) . ووجد كمال أبو المجد في الحزب الجديد تأكيداً معاصراً على أهمية تيار الاعتدال الذي أثبت وجوده من داخل الصحوة الإسلامية . وقد قرأ كمال أبو المجد مبادرة مؤسسي الوسط باعتبارها تمرداً على جمود تنظيم الإخوان وأيدها قائلاً : «إن فكرة الاعتدال التي تبناها شباب الوسط هي تجديد الفكرة نفسها التي تحمسنا لها في الخمسينات» . وفي إشارة إلى رد الفعل الحكومي العدائي ، أضاف أبو المجد «للأسف فإن ما يحدث الآن مع الوسطيين هو بالضبط ما حدث مع مجموعة المعتدلين في الخمسينيات» . وشرح أبو المجد أن المعتدلين وقتها كانوا يتساءلون عما إذا كان «فكر» الإخوان مناسباً للحاجة التي برزت في ذلك الوقت إلى إطار شامل يقدم الإسلام للعالم . وكانت إجابة المعتدلون وقتها أنها ليست مناسبة ، وأن هناك حاجة إلى مصادر أخرى خارج إطار خبرة الإخوان(٧٠) .

وقد اعترض محمد سليم العوا بقوة على الهجوم غير المبرر على النشطاء المعتدلين في ١٩٦٦ والذي أخذ شكل «عاصفة من الرفض والإدانة من الحركة الإسلامية وأطراف أخرى أيضاً» . ودعا الحركة الإسلامية والمجتمع المدني عموماً لإدراك «التطور الفكري وراء ذلك العمل ، والذي دفع تلك المجموعة الإسلامية إلى الذهاب إلى ما هو أبعد من الإطار المعروف للعمل في داخل الحركة الإسلامية في مصر» والاحتفاء به . فأولئك الشباب-كما قال العوا- وتحت أكثر الظروف صعوبة

«حاولوا تأسيس حزب سوف يعمل في إطار منظومة من القوانين والترتيبات بالغة التعقيد والتقييد وهي تلك الحاكمة لكل الأحزاب في مصر باستثناء الحزب الحاكم» .

وقد اعتبر العوا مبادرة مؤسسي الوسط «اجتهاداً من الشباب» يستحق الدعم من النشطاء والمفكرين الإسلاميين ؛ فهي تجربة إن تم تدعيمها وأتيح لها الاستمرار كان من شأنها أن تعطي أولئك الشباب» الفرصة للتفاعل مع مؤسسات الدولة والقانون فتتبين الحقيقة بشأن مساحة الحرية السياسية المسموح بها لأولئك الذين يريدون إنشاء حزب متميز يقدم مشروعاً جديداً للأمة مبنياً على ثوابتها ، ولكنه يأخذ -أيضاً- في اعتباره متغيرات الحياة المعاصرة» . لكن ما حدث -كما يقول العوا- كان العكس . وعانى شباب مصر «سلسلة جديدة من الهجمات»[٧١] . وفي النزاع القانوني ضد حكم لجنة الأحزاب كان العوا محامياً عن الوسط ، وهو الذي استعان بمفكر الإخوان المعروف توفيق الشاوي الذي انتقد علناً تعامل قيادة الإخوان مع أولئك الشباب[٧٢] . وقد انتقد العوا قيادة الإخوان بشدة في تعاونها مع الحكومة في قمع الحرية السياسية[٧٣١] .

وقد اتسم رد فعل دائرة الوسط إزاء تلك الأزمة بضبط النفس والعزيمة معاً ؛ فقد تقدموا بطلبين تاليين لتأسيس الحزب مستخدمين اسماً مختلفاً بعض الشيء للحزب في كل مرة . ومع كل طلب جديد قاموا بتعديل البرنامج على نحو يوضح كيف يمكن لجهدهم أن يمثل إضافة للحياة الحزبية عبر إضافة حزب معتدل يرتكز على استلهام الإسلام الحضاري . وقد تم رفض الطلبين . ولكن تظل الوثائق التي تم إنتاجها كجزء من ذلك الجهد ذات أهمية في إعادة التأكيد على الموقف المنفتح والجامع الذي يتبنونه . كان الطلب الثاني على سبيل المثال يعكس بشكل ربما أكثر وضوحاً أن الحزب يعبر فعلاً عن تيار الوسطية[٧٤] . وقد ضمت المجموعة الأكثر عدداً نسبياً- التي تبنت ذلك الطلب- أقباطاً ونساء[٧٥] . وعبر البرنامج المعدل بدرجة أكثر وضوحاً وصراحة عن أفكار الإسلاميين الجدد[٧٦] . وقد تم التعبير عن الالتزام المحوري بإعادة النظر في التراث كأساس للعمل السياسي واعتبار ذلك «اجتهاداً مستمراً» لخلق «علاقة فاعلة بين المشروع الفكري لتجديد الحضارة الإسلامية وبين العمل السياسي» . وفي هذا البرنامج يعترف المؤسسون صراحة بأنهم يدينون «لأجيال من رجال الفكر الحضاري الإسلامي يعملون في صمت وفي معزل عن ضجيج سوق

العراك السياسي . . . لإحسان عرض ثوابت التراث في قوالب عصرية وتنقية الموروث من المتغير الذي كان ملائماً لعصور مضت، وهو ليس من ثوابت العقيدة». وفي تعريفه للدور الذي يأمل المؤسسون أن يلعبوه يقول البرنامج: «إن ذلك الجهد الدؤوب والمستمر كان في حاجة إلى حركة تطبيقية عملية تحاول أن تضعه موضع التنفيذ».

فمن الواضح أن فكرة الإسلاميين الجدد عن العقل والجسد قد استحوذت على خيال أولئك الشباب، وهم يكتبون بتفاؤل عن حركتهم التي تمنوا «إن أذن الله لجنين حركة الإسلام الحضاري الفكري أن يكتمل نموه وأن يخرج إلى دنيا العمل». ولكن كجزء من الثقة الحقيقية بالذات والتي تعطي الطاقة لحركتهم، ترفض مجموعة الوسط صراحة أية دعاوى شمولية لتوجههم الفكري أو للبرنامج الذي ينطلقون منه. وفي لغة منفتحة وجامعة تشبه لغة رموز الإسلاميين الجدد كسليم العوا أو كمال أبو المجد يقولون إن «مؤيدي هذا البرنامج لا يدعون أنهم يحتكرون الحقيقة». واستمراراً لهذا النهج يقرر البرنامج المعدل أن «ما نقدمه هو تفسير بشري قابل للاختلاف والتعديل والتطوير لأن هناك حاجة دائمة للاجتهاد وقلوبنا وعقولنا مستعدة للتعلم من الجميع». ويجد ذلك الانفتاح أكثر تعبيراته السياسية أهمية في النص صراحة على نيتهم في جعل الوسط جزءاً من توافق وطني عام وفاعل؛ فالبرنامج المعدل يتحدث عن الأمل «في التوصل إلى وفاق وطني يجيب عن الأسئلة المشروعة التي تثيرها القوى الوطنية التي أساءت الظن يوماً بدوافع حركة الإحياء الإسلامي». والهدف هو «التواصل مع الجميع لخلق مناخ سياسي يزداد فيه الوفاق وتضيق فيه الخلافات»[٧٧].

وأخيراً لا يتردد نشطاء حزب الوسط في القول بأنهم يتحدثون باسم تراث يعاد إحياؤه ليقدم إسهاماً جاداً للعالم؛ فجيل الوسط يدرك أن عصر العولمة قد جذب شعوباً بالغة التعدد نحو اتصال وثيق ومستمر على نحو يهدد عادة بالصراعات والانقسامات. وهم يسعون إلى تخطي تلك الصدامات الثقافية الهدامة من خلال رسالة الإسلام الحضاري «بقيمه الحضارية والدينية والإنسانية التي تقدس كرامة البشر وتحترم التعددية الدينية والثقافية». ومن وجهة نظرهم، فإن العالم الحديث بما وصل إليه من اعتماد متبادل واتصالات يحتاج إلى الوسطية «ليتحقق تمام التعارف ويحفظ التنوع ويحقق التكامل». وهم يدركون دون موقف دفاعي أننا في حاجة إلى العالم المتقدم وإلى التواصل معه بروح المحبة والتعاون لنأخذ منه التقدم في النظم

الحديثة والتقدم المادي» . وفي الوقت ذاته هم يؤكدون بثقة أن العالم المتقدم «يحتاج إلينا لنعطيه النظام التعددي المرجعي القيمي الإيماني المبني على احترام الخصوصية الحضارية والكرامة الإنسانية بعد أن أرهقته المادية ومزقته الصراعات»(٧٨) .

وقد رفضت لجنة الأحزاب البرنامج المعدل . وإزاء ذلك الرفض سعى ذلك الشباب الناشط إلى توجيه طاقاتهم وآمالهم من خلال قناة أخرى تماماً كما كان يقترح الإسلاميون الجدد . وقد تقدم أبو العلا ماضي وآخرون من دائرة الوسط لطلب الحصول على رخصة إصدار صحيفة ، وهو الطلب الذي تم رفضه أيضاً . لكن مجلة المنار الجديدة الإسلامية حصلت على الترخيص ، وبدأت رموز الوسط تظهر على صفحاتها بشكل منتظم إلى جانب غيرهم من رموز التيار الإسلامي .

وفي إبريل ٢٠٠٠ أعلن أبو العلا ماضي- ممثلاً عن الوسط- إنشاء جمعية الثقافة والحوار . وقد تم تسجيل الجمعية وإشهارها وفق قانون الجمعيات عبر وزارة الشؤون الاجتماعية . وفي كلمات المؤسسين كان واضحاً أن الجمعية لن تكون بديلاً عن الحزب الذي عزموا على الاستمرار في تقديم الطلبات لتأسيسه . أما رسالة الجمعية الجديدة فارتبطت بإرساء ثقافة الحوار بين كل القوى الاجتماعية . وقد أعلن المؤسسون أن الجمعية ليست حزباً ولا تنظيما مهنياً ، ولكنها مكان لتلاقي المجتمع المدني من كل التيارات . وقد أشاروا إلى أنهم سيدخلون في تلك الحوارات على أساس أن حل القضايا الوطنية ينبغي أن يبرز من خلال الحوار ، ويستمد من الثقافة المصرية «بعيداً عن الشعارات الجاهزة»(٧٩) . ثم لجأ الشباب إلى سليم العوا ليرأس الجمعية .

وفي شرحه لأهداف الجمعية ، فصل العوا في أهمية الثقافة والحوار بالنسبة لمستقبل مصر ؛ «فالثقافة تشير إلى ثقافة الأمة كما ورثتها من الماضي ويتم تطويرها للمستقبل» . وهي مستمدة «من كل روافد الحضارة الوطنية بما في ذلك الدين واللغة والتراث» . ولمواجهة المستقبل فإن على الأمة أن تضيف جديداً إلى الموروث الثري الآتي من الأجيال السابقة ، ولا مانع من بعض العناصر الوافدة على نحو يثري التراث ، ولا يحجب الطريق إلى مصادره .

أما الحوار فإن معناه عند الجمعية التفاعل «مع الكل من أجل صالح الجميع» . وسيكون أيضاً حواراً بين المختلفين ، مهما كان عمق خلافاتهم أو طبيعة تلك الخلافات والقوى التي تغذيها . ولن يطلب من أي مشارك في الحوار أن يتخلى عن

معتقداته أو أفكاره أو مذهبه ؛ فالغرض من الحوار هو الوقوف على التمايزات والاختلافات ، وإعطاء كل طرف الفرصة ليقدم إسهامه ويفهم الآخرين . أما الشيء الوحيد المحظور في الحوار فهو العدوان والتجريح أو التنازل عن الحقوق الأساسية للأمة وأرضها ومعتقداتها .

ورغم أن الجمعية مفتوحة لكل الأجيال إلا أنها تهتم بالشباب الذين ستكون لهم الأولوية لأنهم أمل الأمة . وسيكون هناك جهد خاص لإفساح المجال للمرأة في الحوار ومعالجة القضايا التي تهمها[٨٠] . وأكد العوا على أهمية آداب الحوار ومد جسوره في كل جنبات المجتمع بما في ذلك المجالات الشخصية كالأسرة والصداقة .

والهدف الأهم للجمعية هو تعميق فهم المصريين لما يمكن أن يجلبه ذلك الحوار التعددي إلى حياتهم الشخصية والجماعية . وفي أوسع معانيه فإن ذلك الحوار متعدد الأوجه يركز على تحد بعينه هو «الوصول إلى التوازن بين إحياء التراث الثقافي وتجديده على نحو يعطي لأصول الأمة وثوابتها فهما يناسب الحاضر والمستقبل ، وبين الانفتاح على الآخرين من أجل الاستفادة من خبراتهم وإنجازاتهم» . وفي شرحه لذلك الهدف ، ذكر العوا أموراً بعينها مثل حرية التعبير والتعددية في إطار الوحدة وحركات التغيير والإصلاح ، والثابت والمتغير في الثقافة المصرية ، ودور مصر الثقافي في العالم العربي والإسلامي . وخلص إلى أن النجاح في ذلك الهدف من شأنه أن يساعد على «إحياء الذاكرة الوطنية بما يقضي على الوهم الشائع بأن كفاح المصريين من أجل النهضة على مدى أكثر من قرن قد انتهى إلى الفشل أو أعلنت وفاته دون أن يكون هناك ورثة يقومون بإحياء تراثهم أو حتى يحافظون عليه»[٨١] .

وفي إطار تلك الأجندة الطموحة ، عقدت الجمعية أول مؤتمر لها استمر يومين في إبريل ٢٠٠١ كان عنوانه «الحق في حرية التعبير وثوابت الأمة» . وقد جذب المؤتمر- الذي عقد في نقابة الصحفيين - حضورا اتسم بالتعددية ووصل إلى عدة مئات . وحضر المؤتمر نشطاء إسلاميون من تيارات متعددة ، فضلاً عن مفكرين آخرين جاءوا لسماع متحدثين مثل طارق البشري عن الإسلاميين ، وصلاح عيسى عن المفكرين العلمانيين ، يتحاوران بشأن حرية الكلمة والثوابت . أما سليم العوا فقد كان هو رئيس الجلسة .

ومن خلال سليم العوا ، الذي لعب دوراً قيادياً في فتح مجال آخر للجيل الأصغر ، كانت رسالة الإسلاميين الجدد مؤداها أنهم سوف يستمرون في دعم

الشباب بشكل علني . وكان واضحاً أن الإسلاميين الجدد قد صار لهم رصيد فكري وأخلاقي بدأوا بالفعل في نقله إلى الجيل التالي من الإسلاميين المعتدلين . وفي الوقت ذاته حققوا حضوراً وطنياً واحتلوا موقعاً مقدراً في إطار الوسط السياسي الوطني المعتدل .

الدولة والعالم والصحوة الإسلامية في بداية ألفية جديدة:

تلقى ثلاثة من الإسلاميين الجدد هم سليم العوا ، وطارق البشري ، وكمال أبو المجد ، دعوات للمشاركة كمتحدثين في المؤتمر السنوي لقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة في أوائل ديسمبر ١٩٩٩[٨٢] . ففي كل عام تنظم كلية الاقتصاد والعلوم السياسية مؤتمراً يسعى إلى أن يقدم للأمة أفضل الأفكار بشأن القضايا المحورية . وفي فجر الألفية الجديدة ، وبغض النظر عن العنوان الرسمي ،لم يكن من الممكن أن يكون الموضوع إلا «مصر في عصر العولمة» . وكان الحضور القوي للإسلاميين الجدد إشارة إلى الموقع المهم الذي اكتسبته أعمالهم في الحياة العامة المصرية .

وعلى عكس المؤتمرات التي تعقد في بلدان أخرى ، فإن مؤتمر جامعة القاهرة لا يكون أبداً مسألة أكاديمية بحتة . وتتيح التغطية الإعلامية للمشاركين فرصة مخاطبة الجمهور العام المهتم . ويتم دعوة باحثين ومفكرين - من مجالات مختلفة - مثلت أعمالهم إسهاماً في الموضوع الذي يتم مناقشته . ويتم اختيار معقب رئيسي للتعليق على المتحدث الرئيسي . وهو عادة ما يكون شخصية عامة مرموقة أو مفكراً مهما له إسهام في الموضوع المعني . أما الحضور فهو عادة ما لا يقتصر على الأكاديميين . كما يجتذب المؤتمر- الذي يستمر لمدة يومين أو ثلاثة- أكاديميين وطلاباً بل وصحفيين وشخصيات مهمة في المجتمع المدني ، فضلاً عن صناع القرار والجمهور العام المهتم .

ولم يكن وجود العوا والبشري وأبو المجد مستغرباً في ذلك الإطار . وكانت دعوتهم بمثابة اعتراف عام بأهمية أعمالهم الفكرية بشأن القضايا السياسية ، ومكانتهم كمفكرين لهم جمهور واسع . وبرغم أنهم ليسوا رجال دين ولا هم على علاقة مباشرة بالإسلام الرسمي إلا أن توجههم الإسلامي معروف للكافة . وفي الوقت ذاته هم يتحركون بسهولة وطبيعية وسط جماعة فكرية يغلب عليها التوجه العلماني .وقد كانت دعوتهم بمثابة إشارة إلى أن التيار الإسلامي قد استعاد قدرته على إنتاج شخصيات حظيت بمكانة مهمة ضمن القيادة الفكرية في الأكاديمية

والحياة العامة . ومع نهاية المؤتمر كان واضحاً أن أولئك الثلاثة قد جاءوا لا فقط كأفراد لهم مكانتهم ، وإنما كمشاركين رئيسيين ينتمون إلى مدرسة إسلامية فكرية أنتجت جسداً متماسكاً من البحوث الجماعية ، وبنت سجلاً مقدراً من المداخلات العامة .

أما التيار الإسلامي الذي عادة ما يتولى آخرون الحديث عنه في مثل تلك المنتديات ، فقد وجد هذه المرة صوته القوي الذي يتحدث باسمه . ورغم أن كلاً من المتحدثين الثلاثة قدم إسهامه الفردي إلا أن مداخلاتهم كانت ذات طابع متماسك عكست رؤية إسلامية تتفق عليها مدرستهم الفكرية ؛ فقد حلل البشري الاستمرارية في أنماط هيمنة الدولة في مصر ، بينما وصف أبو المجد السياق العالمي المتغير وتأثيره على العلاقة بين المجتمع والدولة .

أما العوا فقد عرض لسجل التيار الإسلامي الإصلاحي وآفاقه المستقبلية في مواجهة سلطوية الدولة . وكانت تأملاتهم جميعاً بشأن البيئة الدولية الجديدة والدولة والتيار الإسلامي بمثابة جولة تلقي الضوء على آفاق المستقبل في نهاية القرن من وجهة نظر إسلامية وسطية . وكانت كلماتهم - والتي أكدها حضورهم نفسه في ذلك المنتدى- إشارة إلى حتمية إدراج الوسط الإسلامي في الوسط السياسي ؛ فقد أثبت الإسلاميون الجدد الثلاثة أن الوسط السياسي وحده- بعد تقويته عبر ضم الوسطية الإسلامية - هو مفتاح الأمل في صياغة مشروع وطني قادر على مواجهة التحديات المتزايدة في القرن الجديد .

وقد عرض المؤرخ البارز طارق البشري المعضلة المركزية التي تواجهها السياسة المصرية ؛ فالدولة القومية التي يعود تاريخها إلى عهد محمد علي قد هيمنت بالكامل على الشؤون الاجتماعية والمدنية ، وقد فعلت ذلك بغض النظر عن طبيعة الترتيبات الدستورية أو التوجهات الأيديولوجية ؛ ففي عهد الإقطاع أو الرأسمالية أو الاشتراكية على السواء هيمنت سلطة الدولة بانتظام على العمل الأهلي والاجتماعي ، وأضعفت ما أطلق عليه البشري «المجتمع الأهلي» . ورغم أن البشري استخدم ذلك المصطلح بشكل مماثل لما درج الغربيون على الإشارة إليه من خلال تعبير المجتمع المدني ، إلا أن تعبيره تجنب فكرة وجود أي تعارض بين «الأهلي» والديني ، ومن ثم تفادي ما يستدعيه ذلك ضمنياً من استبعاد المؤسسات الإسلامية . وقرر البشري أن هيمنة الدولة قد أجهضت أو منعت جهود القوى الاجتماعية المستقلة نسبياً التي هدفت إلى صياغة مصلحة وطنية جامعة . وفي الوقت ذاته ، ثبت أن نظم الحكم قد

عجزت عن صياغة مشروع وطني وهوية وطنية جامعة وشاملة . وكان البشري هنا يكرر نقده المعروف لنماذج التنمية المبنية على التقليد ، والتي تبنتها نظم الحكم الملكية والثورية ، والتي لم تستجب في النهاية لحاجات مصر .

ثم ربط البشري ذلك الانفصال الخطر بين سلطة الدولة والأهداف الكبرى بالطبيعة التعسفية لسلطة الدولة ؛ فقد رفضت الدولة المصرية الإطار الإسلامي الموروث كأساس لشرعية سلطة الدولة ، ولجأت بدلاً منه إلى النماذج العلمانية الغربية ، ولكنها فعلت ذلك دون إخضاع سلطة الدولة للقيود الديمقراطية كما هو الحال في الديمقراطيات الغربية . وكانت النتيجة - كما شرحها البشري - ليس فقط مجرد السلطوية ؛ فما نشأ نتيجة لذلك ، كان نظاماً من الحكم التعسفي دون علاقة عضوية بالأهداف الاجتماعية الأكبر . فلم يكن هناك آليات فاعلة ومنظمة متعارف عليها ترشد ممارسات الدولة وسياساتها على نحو يجعلها تتسق مع المصلحة الوطنية الأصيلة ؛ ففي النظام الإسلامي ، فإن سلطة التشريع محكومة بالمقاصد العليا للإسلام ، وفي الديمقراطيات الغربية يتحتم على سلطة التشريع أن تعمل على نحو يستجيب للمبادئ الديمقراطية الكامنة وراء آلية الحكم الديمقراطي . إلا أن أيا من هذه القيود لم يكن حاضراً في السياق المصري . وبهذا المعنى فإن سلطة الدولة المصرية- كما يقول البشري- انحرفت بعيداً عن أي إطار أوسع لمقاصد عليا أرادها الشعب أو أجمع عليها .

وقد ختم البشري تحليله بتقييم للظروف الخارجية المتغيرة التي رأى أنها خلقت مخاطر إضافية ؛ ففي عصر العولمة ، فإن أشكالاً جديدة ومتزايدة من الضغوط الخارجية صارت تفرض نفسها على الأمم الصغيرة ؛ ففي نهاية القرن العشرين ، انحسرت بقوة قدرة الدولة المصرية على التعامل مع تلك القوى الخارجية . ومن ثم رغم أن الدولة ظلت بالغة القوة على الساحة الداخلية إلا أنها أصبحت ضعيفة وتعاني انكشافاً في البيئة الخارجية . ولا أمل في رأي البشري في الحفاظ على الهوية الثقافية المصرية المتميزة ، والانطلاق نحو تنمية مستقلة ، دون جهود متضافرة من جانب جماعة وطنية قوية تدعم جهود الدولة في مقاومة التدخل الأجنبي . إلا أن الدولة عبر هيمنتها على المجتمع وجناحه الإسلامي القوي على وجه الخصوص قد حرمت نفسها من ذلك الدعم . ومن خلال تلك الرؤية الفكرية المتميزة ، قال البشري إن قمع الدولة للتيار الإسلامي ، كإحدى القوى المهمة في ذلك المجتمع الأهلي ،

يقوض المصلحة الوطنية .

وقد توسع كمال أبو المجد في تحليل البشري عبر توصيف السياق العالمي الجديد ؛ فقد أدى اختصار الوقت والمسافات في عالم اليوم ، من وجهة نظره ، إلى جعل مسألة الانعزال مستحيلة ، بل وصار الاشتراك في النظام العالمي ضرورة . وفي الوقت ذاته ، فقد أوضح أنه لا ينبغي الخلط بين الاعتراف بالواقع الجديد وبين الاحتفاء الساذج بالعولمة ؛ فالقوى العالمية الجديدة ذات تأثيرات متباينة ، ومن الخطورة بمكان على الضعفاء تجاهلها مثلما هو من الصعب عليهم مواجهتها . ولم يعد من الممكن الاعتماد على التفكير القديم بشأن مخاطر القوى الاستعمارية للتعامل مع جوهر ذلك التهديد الجديد ؛ فالنقاط المفصلية الضعيفة من النظام العالمي - مثل مصر- لا تواجه حضارة مادية موحدة تسعى لاحتلالها كما كان في السابق ، وإنما تواجه جزئيات مستقلة ومبهرة من تلك الحضارة من ماكدونالد إلى رموز الثقافة الشعبية التي لها قدرة على اختراق أكثر عمقا من أي شيء حدث في السابق ؛ فالدولة ليست مؤهلة لمواجهة تلك الأشكال الجديدة من الاختراق التي تعني ضمان الأسواق التجارية والهيمنة الثقافية للغرب . وقد أكد أبو المجد على أن العولمة ليست ببساطة وصفاً لعناصر جديدة شهدها العالم بفعل التقدم التكنولوجي ، وإنما هي في الواقع «منهج منحاز تدفع نحوه مؤسسات مالية عالمية تهيمن عليها بل وتشجعها الولايات المتحدة ذاتها ، باعتبارها القوة العظمى الوحيدة» . ورأى أن الطبيعة المتغيرة للبيئة الخارجية تؤكد على أهمية الدور الذي يجب أن يلعبه المجتمع الأهلي . وقد أكد هذا الفهم للطبيعة اللامركزية للاختراق على فكرة البشري بأن الأمل الوحيد في المقاومة يأتي عبر التعاون بين الدولة ومجتمع أهلي أعيد إحياؤه . أما المسكوت عنه- ولكنه كان مفهوما من بين ثنايا الخطاب- فهو الحاجة إلى رفع الحصار الذي تفرضه الدولة على التيار الإسلامي ، حتى يتمكن من القيام بدوره كأحد المكونات التي لاغنى عنها لذلك المجتمع الأهلي .

وقد استكمل العوا ذلك التحليل عبر تقديم توصيف وسطي استعرض أهم المحطات التي مر بها التيار الإسلامي ، وأعطى صورة صريحة لنمط القمع الذي يمارسه النظام في حقه ؛ فالنظام-بمساعدة المفكرين العلمانيين- يحكي دوما قصة النشاط الإسلامي باعتبارها قصة تحول «من الإصلاح إلى العنف»[٨٣] على حد تعبير العنوان الذي اتخذه بحث مهم وإن كان مضللاً . والنظام حين يحكي تلك القصة فهو

يحكيها لتبرير الاستراتيجية القمعية «لتجفيف الينابيع» التي تستهدف لا فقط الراديكاليين وإنما التيار الإسلامي ككل . وعبر اعتبار أن الراديكاليين الذين ينتهجون العنف هم نهاية المطاف الذي يتجه نحوه بانتظام التيار الإسلامي ، فإنه من الممكن وضع الجميع في سلة واحدة وتشويه صورتهم ؛ إذ ينظر في ذلك السياق للمعتدلين باعتبارهم يختلفون عن الراديكاليين فقط في القضايا التكتيكية المتعلقة بالوسائل والتوقيت ، بينما النظام الإسلامي الذي يرتؤونه هو في النهاية واحد .

وفي المداخلة التي قدمها سليم العوا في جامعة القاهرة ، أكد على حق الوسطية الإسلامية في إعادة تعريف الفكر السياسي الإسلامي ، وصياغة تفسيراته المتميزة . وفي جولة بارعة أعاد إلى الخريطة ثراء التراث الإسلامي الذي يتم التغاضي عنه عبر التبسيط المخل من جانب معلقين كثيرين يعادون التيار الإسلامي . فقد أوضح العوا كيف تعاملت الوسطية بشكل انتقائي مع التراث ، بتياراته المعتدلة والراديكالية ، لخلق وسط إسلامي يحمل رؤية إسلامية متميزة للإصلاح ترفض العنف صراحة . ولم يكن هناك على سبيل المثال نبرة اعتذارية في اعترافه بثورية الأفغاني باعتباره مصدراً مهماً للفكر السياسي الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر . ومن الأفغاني جاءت أهداف كبرى تعلقت بالإصلاح والاستقلال . وبالنسبة للوسطية تمثلت أهم إسهامات الأفغاني لا في دروس بعينها بشأن كيفية تعريف تلك الأهداف الوطنية أو تحقيقها ، وإنما في تبنيه لمبدأ الحق المطلق لكل جيل من الأجيال في الاجتهاد ؛ فقد تبنى الأفغاني منهجاً يمكن استخدامه معه هو نفسه . وفي القضايا المحورية فإن اجتهاد الوسط المعتدل والواثق من نفسه قد اختلف بالفعل عن اجتهاد المؤسس ؛ فقد أشار العوا إلى أن محمد عبده الإصلاحي وأهم تلاميذ الأفغاني قد مثل في الواقع الجوهر الموضوعي لأهداف وسطية مغايرة عبر دعوته لبناء رأي عام يهدف إلى كفاح سياسي نيابي ودستوري لا ثوري . ومن عبده ، أخذت الوسطية -أيضاً- المبادئ المهمة المتعلقة بالطبيعة المدنية لا الدينية للحكم ، وتقديم التعليم والعمل الفكري على السياسة في الأولويات .

غير أن الإسلاميين الجدد أوضحوا أن عبده لم تكن له الكلمة الأخيرة في تلك القضايا ؛ فالناشط الثوري حسن البنا مؤسس تنظيم الإخوان المسلمين في أواخر العشرينات مثل اللحظة الفاصلة في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية في منتصف القرن ، والتي استلهم منها الإسلاميون الجدد أموراً مهمة . فمن منظور الوسطية من

الممكن أن تؤمن بمحورية الدور الذي لعبه البنا ، ولكنك في الوقت ذاته تتعامل مع ميراثه على نحو انتقائي . وقد قدم الوسطيون- بما في ذلك الإسلاميون الجدد- نقداً واضحاً للبنا ركز على جموده التنظيمي والأيديولوجي ، وتجاهله عموما للجهد النظري ، فضلاً عن التركيز المبالغ فيه على المجال السياسي . وقد رفضوا صراحة الأنشطة السرية وانتهاج العنف من جانب بعض العناصر المنتمية للإخوان . وقد أضاف الإسلاميون الجدد إلى ذلك رفضهم لوجهة نظر البنا السلبية بشأن التعددية ، ورفضوا القبول بالحكم الضمني المتمثل في أن النظام السياسي قد تخلى عن مسؤولياته الإسلامية ، وقدموا رؤية أكثر تفصيلاً بشأن قبول دور المرأة والأقليات في المجتمع الإسلامي .

غير أن توصيف العوا للبنا في جامعة القاهرة قد مثل -أيضاً- إشارة إلى أنهم يتمسكون بالجوانب الإيجابية والخلاقة في فكر البنا وممارسته ؛ ففي القلب من مشروع البنا- كما قال العوا- كان إعادة التأكيد على شمولية الإسلام . وكان اتساع ارتباطاته يفتح الباب أمام مجال واسع للعمل الاجتماعي من التعليم للاقتصاد يمكن للتنظيم الذي أنشأه أن يتحرك فيها . وقد أثبت البنا كيف يمكن للتيار الإسلامي أن يخرج من الحيز الضيق للنخبة ويتحول إلى حركة مشاركة جماهيرية . وعلى هذا الأساس بنى الإخوان المسلمون ارتباطات شعبية غير مسبوقة أوضحت كيف يمكن تحويل الصحوة الفكرية إلى حركة تحول اجتماعي عريض .

ولم يخجل العوا من التعامل مع شخصيات مثيرة مثل سيد قطب الذي دفع بأفكار البنا السياسية تلك إلى نهايات متطرفة في الخمسينات والستينات ؛ فأعمال قطب المتأخرة مثلت الإطار النظري للإسلام السياسي في أكثر أشكاله راديكالية . واعترف العوا بأن قطب اعتبر النظام في مصر غير إسلامي ، وقدم المبرر النظري الذي يمكن على أساسه لأقلية طليعية أن تطيح به بالقوة إذا لزم الأمر عبر صيغة متطرفة لمعنى الحاكمية وهو ما رفضه بقوة الإسلاميون الجدد .

وفي تلك النقطة من مداخلة العوا أحدث نقلة غير متوقعة ؛ فقد استخدم الاعتراف بأن قطب قد حول تراث البنا نحو وجهة راديكالية ليصر - دون التخندق في موقف دفاعي- على أن توجه قطب المتطرف لا يهيمن على تراث البنا . وعلى عكس الرؤية التقليدية لقصة البنا ، أكد العوا على أنه كان هناك مفكرون وسطيون داخل الإخوان قدموا إسهامات مهمة نحو تفسير متوازن لموقع البنا في إطار الفكر

الإسلامي. فلم تكن هناك حتمية للانتقال من البنا إلى قطب، ثم إلى الأقلية المتطرفة التي تنتهج العنف. وأشار العوا إلى اثنين من مفكري الإخوان هما حسن العشماوي وتوفيق الشاوي، مذكراً بإسهاماتهما في إطار تطور آخر في مسار الاعتدال؛ فالعشماوي- وفقاً لما قاله العوا- قام بتقوية الأسس التي انبنى عليها المنهج التدريجي عبر التأكيد على التمييز في الفكر الإسلامي بين ما هو ثابت لأنه من الله وما هو متغير لأنه بشري. كما رفض العشماوي بوضوح فكرة الدولة الدينية واعتبرها غير إسلامية، وركز بقوة على الحريات الفردية. وأضاف العوا أن الشاوي أضاف إلى ذلك الإسهام عبر أعماله التي تناولت مفهوم الشورى، ومركزيته في النظرية السياسية الإسلامية، فضلاً عن إصراره على ضرورة الفصل بين القيادة الدينية والقيادة السياسية التي تأتي عبر الانتخاب(٨٤). وقد وجد كل من الشاوي والعشماوي أسساً موضوعية لمواقفهما في الإرث الغني للبنا، ومن خلال ذلك أعادوا البنا إلى المعتدلين.

ثم ناقش العوا المرحلة الأخيرة منذ منتصف السبعينات إلى الحاضر والتي شهدت فرصاً وتحديات جديدة بشأن تطوير الفكر الإسلامي الوسطي. فمن ناحية، كان للصحوة الدينية العالمية تأثيرها الإيجابي في العالم الإسلامي؛ حيث جلبت أعداداً كبيرة من النشطاء الجدد إلى التيار الإسلامي. وكان الانفتاح السياسي المتواضع من جانب النظام في السبعينيات قد سمح بظهور صحف ومجلات إسلامية يمكن للمفكرين الإسلاميين أن يتبادلوا الأفكار من خلالها، ولكن بشكل عام شعر العوا أن الإسلام الحركي لم يكن على مستوى مهمة ترشيد التيار الإسلامي، معلقاً على ذلك بأنه «لم يقدم أبداً رؤية فكرية قادرة على تحويل ذلك التيار التلقائي إلى صحوة إسلامية تجديدية مستمرة». وكان فكر تلك المرحلة يغلب عليه «فكر الأزمة»، ويتخذ طابعاً دفاعياً في نبرته ويقدم ردود أفعال لأجندة وضعها خصومه. ولكن خارج قيود الإطار التنظيمي الحركي، كان هناك مفكرون أفراد أحدثوا تقدماً نحو «البناء بدلاً من الدفاع والتعبئة». وألمح العوا إلى الجهود الفكرية لرموز الاعتدال. ورغم أن العوا لم يتطرق بالتفصيل لمناقشة أولئك الرموز وفكرهم في دراسته التي تم توزيعها في المؤتمر، إلا أن المعلقين أثناء المناقشات أوضحوا أن الإسلاميين الجدد -بمن فيهم العوا نفسه- كانوا من أكثر المنتجين فكرياً في إطار تلك الجهود.

وفي استعراضه للجيل الجديد من المعتدلين، أشار العوا تحديداً إلى مشروع

حزب الوسط ، ووصفهم بأنهم أصحاب «الفكر المتميز والمستقل عن التنظيمات الإسلامية التي تنتهج العنف» . وهو المشروع المستقل في الوقت ذاته عن الإخوان المسلمين ، وهو التنظيم الذي انضم إليه الكثيرون من أعضاء تلك التنظيمات حين فشلت تنظيماتهم . ولم يترك العوا مجالاً للشك في أن فكر الوسطية الإسلامية قد وجد التعبير الحركي عنه في عمل أولئك الشباب المعتدلين .

إلا أن العوا لم ينه عرضه بعبارات متفائلة ؛ ففي خلاصة لا لبس فيها عرض لسجل القمع الذي يتعرض له مفكرو التيار الإسلامي ونشطاؤه منذ زمن المؤسسين وحتى الآن . وذكر العوا مستمعيه بأن الأفغاني تعرض للملاحقة والنفي والسجن في الهند وفارس والحجاز ، كما تم سجن محمد عبده -أيضاً- ونفيه وحرمانه من الحق في العودة إلى مصر حتى ترك النشاط السياسي بشكل قاطع . أما البنا - فكما قال العوا- «فقد اتهم بكل شيء حتى تم اغتياله في النهاية ودفن دون جنازة أو مراسم» . وقد تعرض السنهوري رغم أنه لم يكن أبداً عضواً في أية حركة منظمة للضرب والإهانة والإقامة الجبرية في منزله في إحدى ضواحي القاهرة ؛ بسبب ما أشيع عن ميوله الإسلامية . أما قطب العبقري والراديكالي في آن معاً فقد تم سجنه مرتين ثم تم شنقه ، بينما تم سجن المعتدلين الشاوي والعشماوي ونفيهما . وقد عاش العشماوي هارباً لمدة ثلاثة أعوام في صعيد مصر قبل أن يهرب ليعيش في المنفى خمسة عشر عاماً ، أما الإفراج عن الشاوي ونفيه فلم يحدث إلا بعد وساطة من ملك المغرب ، وكان قرار السادات لقبول عودة المنفيين هو ما مكنه من العودة إلى مصر .

إن الفقه السياسي الجديد للإسلاميين الجدد والذي يتعامل مع قضايا محورية مثل الديمقراطية ، والمواطنة ، وحقوق الإنسان ، قد أثرى الفكر السياسي تيار الوسطية ، الذي جاءت منه مدرستهم . وقد كافحوا - في سياق سلطوي- ضد عقبات كؤود تعرض لها العوا ليؤكد على السبل التي يمكن من خلالها لأفكارهم الخلاقة أن تؤثر في عمل سياسي مسؤول . وبذلك كان الإسلاميون الجدد مصدر إلهام لجيل جديد من الوسطيين .

ومع ذلك لم تكن الساحة السياسية أبداً هي التركيز الأساسي الجهود الإسلاميين الجدد برغم أنهم لا يتورعون عن تشجيع الوسطية الإسلامية على الاستفادة من الفرص التي تظهر في سياقها بين الحين والآخر . وهم أنفسهم تجسيد للدور البناء الذي يمكن أن تلعبه الشخصيات العامة الإسلامية المعتدلة في الحياة

السياسية والمدنية ، ولكن الإسلاميين الجدد ركزوا جهودهم على ترشيد الوسط الإسلامي لا على السياسة أو المجتمع المدني كهدف في حد ذاته . وهم يؤمنون بأن النظام الحاكم - مع كل محدوديته- يحافظ على نظام عام يمكن من خلاله لجهود طويلة الأجل أن تعيد النظر في التراث .

ولكنهم لا يضمرون أية أوهام بشأن ما يمكن أو حتى ما ينبغي تحقيقه سواء في المجال السياسي أو في مجال المجتمع المدني في ظل تلك الظروف القمعية . وهم يؤمنون بأن الفرص المتاحة في المجال السياسي والمدني ستظل متواضعة ولكن ينبغي استثمارها . وقد اعتبروا أن الأولويات الأخرى وبالذات التعليم والتغيرات الثقافية ذات أهمية أكبر . وتظل أهم طموحاتهم هي تقوية الوسطية ، وتنقيتها فكرياً وحركياً . وقد مدوا أبصارهم إلى ما هو أبعد من السياسة والمجتمع المدني ، وهدفوا إلى جعل الوسطية إحدى القوى التي تسهم في إعادة تشكيل مصر اجتماعياً وثقافياً على نحو تدريجي . وفي فقههم السياسي الجديد وفي سجل مداخلاتهم العامة قدموا في الواقع صورة للأثر السياسي لمثل ذلك التحول طويل الأجل .

الفصل السادس
التفاعل مع العالم

قال يوسف القرضاوي بأسى : «نبدو وكأننا لسنا جزءاً من هذا العصر . فالغرب يخترع الحاسب الآلي ونحن نتعارك حول الاسم الأنسب له باللغة العربية . تصنع إسرائيل القمر الصناعي القادر على مراقبة أدق تفاصيل حياتنا فنستغرق نحن في جدل لا نهائي عما إذا كانت الصور حراماً أم حلالاً في الإسلام» . ولا يقبل القرضاوي مثل ذلك الجهل بالعالم الحديث من جانب النشطاء الإسلاميين . وهو جهل يلبس رداء الجدل الديني الفارغ من المضمون[١] . ولا يحمل خطاب القرضاوي أبداً ملامح التوجه الأخلاقي التبسيطي الذي يتسم به تفكير الكثيرين من المفكرين الإسلاميين الذين عجزوا عن التعاطي مع العالم الحديث بكل تعقيداته . ويدين الإسلاميون الجدد كل ملامح ذلك التفكير غير المسئول الذي يضلل الشباب . ومن وجهة نظرهم فإن الشعارات الإسلامية الفارغة وأعمال العنف العشوائي إنما تشوه رسالة الإسلام ولا تقدم أي إسهام نحو دعم القيم الأصيلة للصفوة الإسلامية ولا هي تغير من واقع الهيمنة الغربية الذي يتطلب منهجا مختلفا للتعامل معه .

والقرضاوي على وعي كامل بقوة أمريكا ، ولكنه يرفض الخروج بنتيجة مؤداها أن الهيمنة الغربية الحالية دليل على التفوق الحضاري الذي سيظل إلى الأبد غير قابل للتحدي . وهو يرفض تشاؤم كبار العلمانيين الذين لا يؤمنون بأن هناك شيئاً ذا قيمة يمكن للعالم الإسلامي أن يقدمه للحضارة العالمية . وهو يبني تفاؤله على المؤشرات المشجعة المرتبطة بالصحوة الإسلامية عابرة القوميات من ناحية ، وعلى نقد عميق لمواطن الضعف في هيكل الهيمنة الغربية الذي تقوده الولايات المتحدة حالياً من ناحية أخرى . فالغرب يحتفي بانهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية العالمية باعتباره انتصاراً لقيمه . لكن القرضاوي ومدرسة الإسلاميين الجدد يعتبرونه في الواقع مؤشراً على فشل أحد أشكال الحضارة الغربية ؛ فبالنسبة لهم فإن الوهم الكبير للاشتراكية السوفيتية يكشف عن العورات الأساسية الكامنة في كل المشروعات العالمية

المستلهمة من الغرب والمبنية على أسس مادية . وهم يرون أن مثل تلك المشروعات لن تصمد أمام تحديات العصر ؛ فهم يرون في الولايات المتحدة غطرسة القوة نفسها واللجوء إلى السلوك الابتزازي واللاأخلاقي نفسه الذي أضعف الاتحاد السوفيتي وأنهكه . ورغم أنهم يقدرون التقدم التكنولوجي والعلمي للأمريكيين إلا أن الاستهلاكية الأمريكية تنفرهم ، ولا ينظرون بإعجاب للقوة التي لا رادع لها وللثروة التي تقوض الديمقراطية ، وتفرغ القيم من محتواها ، وتؤدي لابتذال الثقافة . وهم يرون في الصعود العالمي للدين وفي مقدمته الإسلام مؤشراً قوياً يدل على تغييرات قادمة . ويثق الإسلاميون الجدد بأن المشروع الإسلامي الوسطي الذي يتطلع للاستعداد للمستقبل يقدم للمصريين وللمسلمين بل وللبشرية كلها بديلاً جذاباً فيما يتعلق بكيفية العيش في عصر العولمة .

كانت القاعة الرئيسية المتواضعة في نقابة الأطباء وسط القاهرة هي الساحة لتلك الدعوة إلى التفكير والعمل بواقعية وثقة انطلاقاً من المشروع الحضاري الإسلامي . والنقابة ، التي عرفت في الثمانينات والتسعينات باعتبارها قلعة للنفوذ الإسلامي وساحة هامة من ساحات المجتمع المدني المصري ، كانت قد استضافت سلسلة من الحوارات والمناقشات في منتصف التسعينات تناولت مستقبل المجتمعات الإسلامية في القرن الحادي والعشرين . وكانت مكانة القرضاوي- كعلّامة في الفقه يتخطى نفوذه الحدود المصرية- كافية حتى تمتلئ القاعة عن آخرها بالشباب في تلك الأمسية الحارة في أغسطس ١٩٩٥ . وقد تم الاستعانة بمقاعد إضافية للمزيد من القادمين لحضور اللقاء ، وهم الذين كانوا في أغلبيتهم الساحقة من الشباب الذكور في العشرينيات من العمر ، بما في ذلك عدد معتبر من غير المصريين الذين نمت لهجاتهم وملابسهم عن أنهم طلاب في الجامعات المصرية أتوا من بلدان كالسودان وماليزيا .

كيف يجتذب القرضاوي بفاعلية فائقة الشباب في العالم الإسلامي وهو يحدثهم عن الدور الذي ينبغي عليهم الاضطلاع به في مستقبل لم تتضح معالمه بعد؟ كانت هيئة القرضاوي عند دخوله القاعة تعكس رصانة وثقة في آن معاً . ثم جاءت الكلمات المحسوبة التي تم تقديمه بها لتكشف عن احترام يؤكد على أن القاعة على وشك الاستماع إلى أكاديمي بارز ، يخاطب شباباً يعتبرون أنفسهم- ومن واقع تأثير كتاباته عليهم- في حكم تلاميذه . وقد تحدث القرضاوي معبراً عن الضعف

المؤسف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية ، وتخلى عن تعبيرات مثل الدول «النامية» أو الأقل تقدماً ، واستخدم التعبيرات الأكثر صراحة التي تعترف بالتخلف في وجه القوة التكنولوجية والعلمية الهائلة للغرب . وكان واضحاً في تقييم القرضاوي لأحوال العالم التكلفة الباهظة للهيمنة الغربية والتي تجلت بوضوح في حرب الخليج والمأساة المستمرة لفلسطين . إلا أن واقعيته لم تكن تعني أن يتخلى مستمعوه من الشباب عن الأمل وإنما دعاهم فقط إلى تأجيله .

وعلى عكس المحدثين المصريين العظام كمحمد عبده الذين كتبوا في بداية القرن التاسع عشر لم يكن القرضاوي ولا غيره من الإسلاميين الجدد منبهرين بالغرب ؛ فتاريخ القرن العشرين كان له أثره . فمن ناحية ، هم يعترفون بقوة الغرب ودوره في التحول العالمي ، وهم يدعون المفكرين والنشطاء الإسلاميين للتفاعل مع عالم شهد ثورة في القرن التاسع عشر بفعل التكنولوجيا الغربية والآلة الصناعية بما خلقه ذلك من قدرات إنتاجية هائلة . ثم شهد عصرنا الحالي ثورات ما بعد صناعية في النقل وتكنولوجيا المعلومات ، وهي التي استطاعت أن تقوض عوائق الزمان والمكان . لكن في الوقت الذي وصلت فيه تلك الثورة العالمية للتغريب إلى منتهاها في نهاية القرن العشرين فإن القصور الفادح في المشروع الغربي كان واضحاً لأولئك الإسلاميين المعتدلين مثلما كانت انتصاراته ونجاحاته واضحة . فرؤيتهم للغرب تتضمن التكلفة البشرية للاستعمار ، والتدخلات المتكررة من جانب الاستعمار الجديد ، وفظائع الحروب الأهلية الأوروبية التي يشار لها بشكل خاطئ باعتبارها حروباً «عالمية» ، فضلاً عن فظائع النازية والستالينية ، إلى جانب الاستهلاكية غير المسؤولة والفراغ القيمي والأخلاقي في المجتمعات الغربية المعاصرة التي تعصف بها المخدرات وعنف لا يصدق بل وإهمال للفقراء وسط مجتمعات تتمتع بالوفرة . ولا يمكن لضعف الذاكرة الاجتماعية التي يشجعها «الإعلام البراق» ولا لعبقرية الكمبيوتر- على حد تعبير القرضاوي- أن تمحي تلك الصور البائسة لما جلبته الحضارة الغربية في القرن العشرين لأولئك المهمشين .

ثم يسأل القرضاوي هل الإسلام «مصدر تهديد»؟ ويجيب : نعم ، هو تهديد لتلك الأنماط العالمية للقهر والظلم التي يخلقها الغرب المهيمن ، ولكنه لا يشكل أي تهديد «للبشر وفرصهم في السعادة» . ويتفق الإسلاميون الجدد مع غيرهم من المفكرين حول العالم والحركات الاجتماعية التي تقدم نقداً مستمراً لمحدودية النموذج

الغربي . ويؤكد القرضاوي لمستمعيه أن الرسول محمد كان قد وضع أسس نوع آخر من الحضارة ، وهي حضارة متوازنة ومتكاملة ، حضارة العلم والإيمان ، حضارة الإنتاج الفاعل والتوزيع العادل ، حضارة التقدم المادي والروحي . ووفقاً للقرضاوي ، فإن الحضارة الغربية لم تف بالحاجات البشرية ؛ فهي حضارة وصلت إلى القمر ولكنها عجزت عن الحياة على الأرض بشكل إنساني . فهي حضارة الوسائل لا الغايات ، حضارة لا تعطي للبشرية العدل الاجتماعي والسعادة الروحية . والقرضاوي والإسلاميون الجدد لا يقدمون لشباب العالم الإسلامي بناء على ذلك يأساً ينتج عنه لا مبالاة واضحة تميز أغلب ردود أفعال مفكري ما بعد الحداثة إزاء قصور الغرب ؛ فهم بدلاً من ذلك يقدمون رؤية لعالم يعاد بناؤه على الأسس المتوازنة للحضارة الإسلامية ، ويعاد التفكير فيه وترجمته إلى ترتيبات تناسب عصر العولمة . ومن ثم يوجدون الأمل في الخروج من معضلة عالم مضطرب .

وقد أتت رسالة القرضاوي تلك في وقت يعاني فيه الداخل المصري تدهوراً ؛ حيث بدت أولى مؤشرات امتداد الحملة الحكومية ضد المتطرفين الإسلاميين لتشمل المعتدلين أيضاً . ففي ١٩٩٥ كانت مساحة الحوار تتقلص بالفعل ، وكانت نبرة خشنة وردود أفعال حادة قد تسللت إلى ردود أفعال حتى الإسلاميين الوسطيين الذين كانوا يشعرون بأنهم مستهدفون أيضاً . وقد تجلت تلك الحالة عندما غاب المحاور العلماني الذي كان مفترضاً أن يكون المتحدث الثاني مع القرضاوي في ذلك اللقاء ، والذي اتضح أنه كان مصمماً في الأصل كحوار لا ندوة . وفي الوقت ذاته كان ترتيب القاعة يعكس بوضوح اليد الثقيلة للإخوان المسلمين ودورها المهيمن على نقابة الأطباء ؛ فقد تم فصل الرجال عن النساء ، وتم توجيه النساء لاستخدام الدور الأعلى . وفيما يفترض أنه ساحة مدنية ، فقد تم إيقاف مجريات اللقاء بالآذان والدعوة للصلاة الذي هو في الواقع سلوك خاص بالكنائس والمساجد[٢] .

ولكن حتى في تلك الأجواء المشحونة في منتصف التسعينات ، أثبت القرضاوي أن رسالة الاعتدال يمكنها أن تجتذب شباب العالم الإسلامي . وكان الحضور من الشباب يستمعون بانتباه واضح وكان بعضهم يكتب بعض التأملات . ثم بدأت الأسئلة المكتوبة تتدفق إلى مقدمة القاعة قبل فتح باب النقاش .

وطوال مجريات الندوة ظلت القاعة المكتظة هادئة بشكل غير عادي ومنتبهة أشد الانتباه ، بينما القرضاوي يوجه دعوته للشباب المسلم بالتفاعل البناء في الحياة

العامة، متخطين العقبات التي تفرضها النظم السلطوية في الداخل وظلال صعود الغرب في العالم الأوسع. ويدرك القرضاوي أنه حتى يستجيب الشباب فإنه لابد لهم من روح تتسم بالواقعية ولكن -أيضاً- تنطوي على ثقة في النفس وفي القدرة على صياغة مستقبل أفضل. ولعل أكثر ما يميز القرضاوي والإسلاميين الجدد عموماً هو بالضبط تلك القدرة على ضخ تلك الروح التي تنشط الطاقات. ويأتي ذلك من خليط قوي من الاعتزاز الثقافي بالذات، وبإمكانات الحضارة الإسلامية من ناحية والانفتاح بلا خوف على العالم غير الإسلامي من ناحية أخرى. وهذا ما يبدو واضحاً للشباب في مداخلات الإسلاميين الجدد في ساحات عربية وإسلامية ودولية؛ فهم يقدمون مواقف مستقلة بشأن قضايا عربية محورية مثل حرب الخليج وفلسطين. إلا أن تلك المداخلات التي تجتذب اهتمام الصحافة الدولية ليست هي كل إسهاماتهم؛ ففي الوقت ذاته هم يركزون على التطوير في الساحة الإسلامية الأوسع التي يشعرون إزاءها بمسؤولية خاصة وهو ما يتراوح بين استخدام تكنولوجيا المعلومات الجديدة لخدمة الإسلام، وانتقاد السياسات الرجعية التي تبناها نظام الطالبان حين حكم أفغانستان. وإضافة لذلك قدم الإسلاميون الجدد نموذجاً لدور الإسلام المتفاعل على الساحة الدولية في عصر العولمة حيث تتفاعل شعوب وثقافات العالم كما لم يحدث من قبل. فالإسلاميون الجدد يستغلون الفرص المتاحة في كل تلك المنتديات للعمل من أجل عالم أفضل تقدمه رؤيتهم الإسلامية المعاصرة. وهم يفعلون ذلك بعين على المقاصد العليا للإسلام وقيمه الرئيسية، بينما تركز العين الأخرى على الواقع المتغير بسرعة واستمرار.

واقعية وترحيل على أسس مبدئية:
من حرب الخليج إلى الكفاح من أجل فلسطين

اتخذ الإسلاميون الجدد موقفاً وسطياً قوياً بشأن قضايا الحرب والسلام الملحة التي تواجهها مصر والعالم العربي والإسلامي؛ فخلال حرب الخليج في ١٩٩١ شاركوا بفاعلية في الجدل الذي دار بشأن أسباب الحرب وإدارتها، مسجلين بذلك صوتاً متميزاً للوسطية الإسلامية في مجال السياسة الخارجية. فقد قدم الإسلاميون الجدد تحدياً وسطياً قوياً يختلف عن رؤى الإسلام الراديكالي الذي أيد العراقيين بلا تحفظ، وفي الوقت ذاته رفضوا بقوة السياسة الحكومية الرسمية في تعاونها غير

المشروط مع الائتلاف الدولي الذي هيمنت عليه الولايات المتحدة وحرر الكويت ثم استباح العراق وعزلها . وقد اعتبر الوسطيون أن السبب المباشر للأزمة كان العمل الإجرامي لنظام عربي دكتاتوري عجز النظام العربي والإسلامي عن احتوائه ، ولكنهم اعتبروا -أيضاً- أنه في الجوهر فإن الضعف والانقسام العربي الذي كشفت عنه الأزمة كان من الخطورة بمكان نظراً للتهديد المتمثل في القوة الغربية غير المقيدة في إطار ما يسمى بالنظام العالمي الجديد .

وقد خشى الإسلاميون الجدد من أن تفوق القوة الأمريكي الذي تم استعراضه في أزمة الخليج من شأنه أن يترك آثاراً عميقة مثيرة للقلق فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية ؛ فمن وجهة نظرهم كان تعاقب الأحداث من حرب الخليج ، مروراً بمؤتمر مدريد في ١٩٩١ ، ثم اتفاق أوسلو في ١٩٩٤ ، وحتى المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية التي استمرت دون إحراز نتائج مهمة مؤكداً لمخاوفهم . فقد مثلت تلك السلسلة من الاتفاقات العمود الفقري لما صار يعرف في بقية دول العالم باسم «عملية السلام» . وقد رفض الإسلاميون الجدد بانتظام ذلك النوع من المصطلحات التي اعتبروها مضللة بشكل خطير . «فليس صحيحاً على الإطلاق أن المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية في مراحلها المختلفة يمكن أن توصف بأنها عملية سلام»(٣) . وأصروا على أن السلام يأتي فقط إذا تحقق العدل . وقد شرح القرضاوي- نيابة عن الإسلاميين الجدد أنهم لا يرفضون «التوصل إلى سلام شامل وعادل ولكننا نرفض السلام إذا كان نوعاً من الإذعان الذي يفرض علينا أن نعطي ولا نأخذ ، وينطوي على تنازل عن الحقوق والمقدسات»(٤) . ويؤكد الإسلاميون الجدد على أن الإطار الذي خلقته تلك الاتفاقيات إنما يعكس الميزان الحالي للقوة الذي يميل بشدة لصالح إسرائيل ويعطي للفلسطينيين سلام الإذعان الذي يدل عليه بالدرجة الأولى الاستيطان الإسرائيلي بلا هوادة في الأرض المحتلة(٥) . ولا يمكن لأية «عملية سلام» في ظل هذا الوضع إلا أن تؤدي إلى التصديق على الهزيمة النهائية لشعب الأرض المحتلة وإضفاء الشرعية على ضياع الأراضي الفلسطينية .

ويعني الضعف والانقسام العربي أن الدول العربية عاجزة عن حماية الفلسطينيين من ذلك المصير . ومن ثم فإن المقاومة من داخل فلسطين هي وحدها القادرة على إحياء الأمل في العدل ولو من أجل الأجيال المستقبلية لا الحالية . فقد عانى الفلسطينيون الإذلال وحدهم ، ومن واقع معاناتهم جاءت روح التحدي

اليائسة . فقد انتفض الفلسطينيون وحدهم في خريف ٢٠٠٠ ، مثلما انتفضوا وحدهم في الانتفاضة الأولى (١٩٨٧) .

ورحب الإسلاميون الجدد بالانتفاضة الثانية التي أطلق عليها «انتفاضة الأقصى» كما رحبوا بالانتفاضة الأولى . ولم يكن ذلك الترحيب نابعاً من اعتقاد في إمكانية نجاحها ، وإنما ببساطة لأنها مؤشر على استمرار المقاومة . فقد وجدوا بعض الأمل في المشاعر الإسلامية القوية التي كانت أكثر وضوحاً في تلك الجولة الثانية من جولات المقاومة الوطنية الفلسطينية . فقد أخذ عنف الاحتلال الإسرائيلي شكلاً قاسياً ولكنه بارد في الوقت ذاته حيث تمثل في استيلاء المستوطنين على الأراضي والحياة ، ومحو حقوق أبناء الشعب الفلسطيني أصحاب الأرض الأصلية .

وقوبل ذلك بعنف مضاد من جانب المقاومة الفلسطينية بدأ- مرة أخرى- باستخدام الأطفال والشباب الفلسطينيين الحجارة ، ولكنه انتهي هذه المرة إلى عمليات استشهادية . وتملك إسرائيل واحداً من أقوى جيوش العالم ، وهي دولة نووية ، وتتمتع بدعم القوة العظمى الوحيدة . ومن ثم ، أعلن الإسلاميون الجدد إعجابهم بصلابة الفلسطينيين الذين يعلمون منذ البداية أن الدماء التي ستراق سوف تكون في أغلبها دماؤهم . وكأغلب المراقبين ، أشار الإسلاميون الجدد إلى أن وزير الدفاع الإسرائيلي وقتها إيريل شارون هو الذي قام بالعمل الاستفزازي الذي دفع الفنسطينيين إلى ما وراء اليأس وإلى الشوارع لمواجهة دبابات الاحتلال وطائراته ؛ ففي صحبة عدد كبير من الحراس ، اقتحم شارون بشكل استعراضي المسجد الأقصى بينما كان من المفترض أن حكومة باراك تدرس جدياً المقترحات الأمريكية الأخيرة المقدمة إليها . لكن من وجهة نظر الإسلاميين الجدد فإن الرئيس الأمريكي بيل كلينتون كان هو الذي قدم للمقاومة أقوى مبرراتها رغم ما كانت تعنيه تلك المقاومة من تكلفة باهظة من حياة الشباب الفلسطيني ، ورغم أنه كان متوقعاً ألا تلقى أي تأييد عربي ولا تحقق الكثير فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية .

ففي الشهور الأخيرة من حكمه ، أعد كلينتون للقاء ثان في كامب ديفيد بين رئيس الوزراء الإسرائيلي باراك والرئيس الفلسطيني ياسر عرفات . وكان المشروع الذي اقترحه كلينتون من أجل «تسوية نهائية» للصراع الفلسطيني الإسرائيلي يزعم إعطاء الفلسطينيين ٩٥٪ من أراضي الضفة الغربية . وقد احتفى الإعلام الغربي بذلك باعتباره «آخر فرصة حقيقية متاحة للفلسطينيين» ، و«أكثر العروض سخاء» على

الإطلاق . ولكن انتفاضة الأقصى أجهضت تلك الجهود ، وأطاحت بحكومة باراك ، وجلبت شارون إلى السلطة . وقد اعتبر الإعلام الغربي أن الفلسطينيين ومؤيديهم من العرب قد أثبتوا مرة أخرى عدم رشادتهم وتصرفوا بشكل لا مسؤول .

وقد رد فهمي هويدي بغضب على تلك المغالطات المتعمدة التي قدمتها حملة الإعلام الدولي . وبشعور بالمهانة لم يخفه إزاء مضمون المقترحات الأمريكية ، اعتذر هويدي لقرائه عن شحنة المشاعر التي حملها على غير العادة مقاله الذي تناول فيه المقترحات الأمريكية قائلاً بأنه لا زال يتعافى من «ذلك البصق على الوجه والركل في البطن» . وأعرب عن عميق غضبه إزاء الاستهانة بالفلسطينيين والعرب التي عبر عنها مشروع كلينتون . ولأن الاقتراح كان آخر ما قدمه الرئيس الأمريكي قبل رحيله ، فإنه كشف بشكل صارخ وأكثر وضوحاً من ذي قبل عن الرؤية الأمريكية للفلسطينيين «كشعب أدنى درجة لا يستحق الحياة ككل الآدميين ومن ثم عليه أن يقبل ما يمليه عليه الإسرائيليون»[٦] .

ويقول هويدي «تبدو النسب المئوية معقولة ومشجعة لأنك إذا كنت مهزوما ومحتلاً تصبح نسبة ٩٥٪ صفقة جيدة» . ثم قدم هويدي تحليلاً مفصلاً ودقيقاً لمشروع كلينتون ، فاضحاً بذلك أسطورة «الهدية» الأمريكية التي بدت معقولة لأول وهلة . ففي القراءة المتأنية تتلاشى المعقولية تحت تأثير سياسة بناء المستوطنات في الأراضي الفلسطينية المحتلة ، وهي سياسة تبنتها بنشاط كل حكومة إسرائيلية سواء كانت تنتمي لحزب العمال أو الليكود . فالضفة الغربية المشار إليها في مشروع كلينتون لم تكن هي نفسها الضفة الغربية التي احتلت في ١٩٦٧ ، وإنما ينطوي المشروع على القبول بمصادرة الأراضي التي مارسها الاحتلال الإسرائيلي عبر فترة الاحتلال الطويلة منذ ١٩٦٧ في انتهاك واضح للقانون الدولي . ووفقاً لهويدي فإن ضم إسرائيل للقدس خلال تلك الفترة كان معناه الاستيلاء على ١٨٪ من أفضل أراضي الضفة الغربية تم أصلاً رفعها من على مائدة المفاوضات . ولكن ذلك لم يكن هو نهاية المطاف ، إذ أيد المشروع -أيضاً- المطالب الإسرائيلية بضم ٥٪ إضافية من أراضي الضفة ، والتأجير طويل الأجل لـ ٣٪ أخرى ، فضلاً عن ضم ١٪ إضافية كان قد تم بناء المستوطنات الإسرائيلية فوقها ، الأمر الذي يعني طرح ٩٪ من المجموع الكلي للأرض . وحين يتم القيام بكل ذلك الطرح من أراضي الضفة الغربية المقترح إعادتها للفلسطينيين تنهار أسطورة الـ ٩٥٪ التي بدت في عناوين الصحف ، إذ سوف

تنخفض على أفضل تقدير إلى ٦٩٪ من أراضي الضفة الغربية التي احتلتها إسرائيل في ١٩٦٧ .

إلا أن بعض البنود الإضافية للمشروع اقترحت تبادلاً للأراضي من أجل تعويض الفلسطينيين عن ضياع أرضهم التي بنيت عليها المستوطنات ، بينما تناولت بنود أخرى ترتيبات للاجئين وحل قضية السيادة على المناطق الإسلامية المقدسة في القدس فضلاً عن الشكل النهائي للدولة الفلسطينية . ومن وجهة نظر هويدي ، كان لكل من تلك العناصر بعد مسموم . وقد بدت البنود المتعلقة بمبادلة الأراضي بهدف التكيف مع الوضع الاستيطاني هي الأكثر براءة من حيث الشكل ؛ إذ كان المقترح أن تضم إسرائيل ٨٠٪ من الأراضي التي بنيت عليها المستوطنات في مقابل إعطاء الفلسطينيين ٣٪ من الأراضي التي تقع تحت سيطرة الإسرائيليين . غير أن الحل العادل كان يفترض أن يكون إعطاء تلك المستوطنات للفلسطينيين ليتمكن اللاجئون من السكن فيها ، خاصة بالنظر إلى أن إسرائيل كانت قد دمرت ٤٢٠ قرية فلسطينية . إلا أن ذلك لم يحدث ، وبدلاً منه كان المطروح هو ضم إسرائيل للمستوطنات في مقابل أراض أخرى . غير أن المشروع لم يذكر أن المستوطنات الإسرائيلية كانت قد استولت على أفضل الأراضي الزراعية التي تسيطر على موارد المياه وتتمتع بأهمية إستراتيجية . وفي المقابل ، يصف هويدي الأراضي التي سوف يحصل عليها الفلسطينيون بموجب المشروع بأنها «مساحة في الصحراء بلا حياة ولا ماء ، كانت إسرائيل تستخدمها للتخلص من النفايات السامة» .

وكان تناول قضية اللاجئين - كما يقول هويدي - أكثر سوءاً . وتصل تقديرات العدد الكلي للاجئين الفلسطينيين إلى ما يتراوح بين ٤ .٥ و٥ مليون لاجئ . وكان مشروع كلينتون يقدم للأغلبية العظمى من اللاجئين تعويضاً نقدياً «لن يزيد عن ٢٠٪ مما فقدوه . بل حتى ذلك التعويض التافه تدفعه دول الخليج بينما لا تدفع إسرائيل مليماً واحداً . ويصف هويدي العناصر التي أعلن عنها كحل قضية اللاجئين بأنها «رمزية أو إن شئت الدقة كوميدية» ؛ إذ سوف تسمح إسرائيل بعودة ١٥٠ ألفا فقط من اللاجئين الذين تركوا الأرض في ١٩٤٨ بمعدل ألف أو ألفين كل عام للم شمل العائلات . وبذلك ، يتجاهل الاقتراح الحقوق المعترف بها دولياً لعودة اللاجئين الفلسطينيين .

ويستمر هويدي في عرضه «ولم تكن القدس استثناء من تلك السلسلة من

الخدع» ؛ فالقدس الشرقية وفق الاتفاق تنقسم إلى جزأين ، الأول يقع داخل الجدار ويضم المواقع الإسلامية والمسيحية المقدسة بما في ذلك الكنيسة الأهم في القدس ، فضلاً عن الحي الأرمني والمسيحي والمسلم ، بينما يتكون الجزء الثاني من أحياء إضافية توصف بعضها بأنها يهودية[٧] . وكان المبدأ الذي قدمه اقتراح كلينتون هو أن تقع المناطق اليهودية تحت السيطرة الإسرائيلية ، بينما يسيطر الفلسطينيون على المناطق العربية . باختصار كان الاتفاق يعني أن تحتفظ إسرائيل بالقدس الغربية ويضاف إلى ذلك -أيضاً- أجزاء أخرى من القدس الشرقية . أما السيادة في المنطقة التي يسميها المسلمون الحرم الشريف ويعرفها الإسرائيليون باسم معبد الهيكل ، فسوف تذهب للفلسطينيين . إلا أن السيادة الفلسطينية سوف تنطبق فقط على ما هو «فوق الأرض» بينما تتطلب أعمال الحفر تحت الأرض اتفاقا بين الطرفين . وينبع قلق هويدي من أن تلك الصيغة الملتبسة من شأنها الخصم من سيادة الدولة الفلسطينية الضعيفة- التي ستكون متاخمة لدولة إسرائيل القوية- إلى الحد الذي يمكن أن يعجز معه الفلسطينيون عن حماية المسجد الأقصى من الحفائر تحت الأرض . ويلفت هويدي الانتباه إلى الحقيقة المثيرة للقلق والمتمثلة في أن ذلك المعنى غير المسبوق لتقسيم السيادة فوق الأرض وتحتها كان قد نجح للمرة الأولى في الحصول على تأييد أمريكي صريح . فهو في الأساس مطلب إسرائيلي يقوم على الحصول على السيادة على الأراضي التي يقع عليها المسجد الأقصى . وأخيرا فإن السيادة على حائط المبكى الذي هو أحد حوائط المسجد سوف تكون من نصيب إسرائيل رغم أن الهيئات الدولية تحت الانتداب البريطاني التي طلب منها دراسة الموضوع كانت قد قررت -كما يقول هويدي- أنها «يجب أن تكون تحت السيادة الفلسطينية كجزء من المسجد» . ويوضح هويدي أن تلك البنود لا تفي بالحد الأدنى من متطلبات السيادة الفلسطينية على القدس الشرقية .

وأخيراً ، يشير هويدي إلى أن الصيغة الأمريكية المقترحة لطبيعة الدولة الفلسطينية كانت أكثر انحيازاً لإسرائيل ، ولا تفيد الفلسطينيين . وهو يذكر قُرَّاءه بأن الجدل حول الدولة الفلسطينية كان قد تبلور في شكل موقفين ، فالإسرائيليون يطالبون بدولة منزوعة السلاح ، بينما يصر الفلسطينيون على دولة ذات قدرات عسكرية محدودة . وتصف صيغة كلينتون الدولة الجديدة بأنها «غير مسلحة» دون شرح للفارق بين الدولة «غير المسلحة» والدولة «منزوعة السلاح» . ولا يجد هويدي في تلك

الصيغة الغامضة ما يفيد الطرف الفلسطيني .

وقد زعمت الولايات المتحدة أن ذلك المشروع ، إذا ما تم تنفيذه - فإنه سوف ينهي الصراع الفلسطيني الإسرائيلي ، وأنه يعكس التطبيق الكامل لقراري الأمم المتحدة ٢٤٢ و٣٣٨ . لكن الصيغة الرئيسية وراء هذين القرارين كانت عودة الفلسطينيين إلى الأراضي التي تم الاستيلاء عليها في ١٩٦٧ مقابل السلام . ولا يمكن في الواقع قراءة المشروع ليتطابق مع ذلك المعنى إلا عبر قبول رقم الـ ٩٥٪ البراق والمضلل وتجاهل كل القيود الفعلية والشروط التي فرضتها إسرائيل ووافقت عليها الولايات المتحدة . ولا يمكن للفلسطينيين أن يعتبروا ذلك المشروع يحتوي على ما هو أكثر من «بصق على الوجه» كما وصفه هويدي ، إلا إذا تخلوا عن حقهم في العودة وفي القدس والمسجد الأقصى ، وقلصوا من طموحاتهم في دولة قابلة للحياة . ويقول هويدي إنه بوضع مشروع كلينتون في سياقه التاريخي ، فإن تلك «التسوية النهائية» تعني أنه على الفلسطينيين - مقابل العيش في سلام مع الدولة اليهودية - أن يضفوا الشرعية على تخليهم عن كل وطنهم الذي احتل عام ١٩٤٨ باستثناء بقايا صغيرة تقل بكثير عن نسبة الـ ٢٢٪ التي مثلتها الضفة الغربية وغزة قبل ١٩٦٧ . بل أكثر من ذلك يكون الفلسطينيون قد فعلوا ذلك دون الحصول على قدر يسير من العدل بشأن قضايا اللاجئين والقدس وشكل الدولة الفلسطينية . ويخلص هويدي من ذلك إلى القول «إنني لا أتردد في القول بأن الشيء الوحيد الذي يحسب للنص الفعلي لذلك المشروع هو أنه أوضح أن الأمل في تسوية سياسية جديرة بالاحترام مع الإسرائيليين تظل بعيدة المنال حتى إشعار آخر ، وأن الأمل الوحيد- إذا كان هناك من أمل- هو بالتالي الانتفاضة الأولى والثانية وربما العاشرة أيضاً» . وقد أكد الإسلاميون الجدد بانتظام على اهتما العالم الإسلامي كله بنتيجة المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية خصوصاً فيما يتعلق بالقدس واللاجئين . وقد رحب يوسف القرضاوي بالرفض الفلسطيني لاجتماع كامب ديفيد الثاني ، ثم رفض القيادة الفلسطينية في النهاية الموافقة على تلك الشروط غير المقبولة حول مستقبل القدس . وعلق القرضاوي «فلسطين دون القدس بمثابة جسد بلا رأس» . ولأن المشروع حرم الفلسطينيين من سيادة حقيقية على المواقع المقدسة ، فقد رحب القرضاوي بانهيار المفاوضات ، وذكّر الفلسطينيين مع ذلك بأنهم ليسوا أحرارا في التخلي عن القدس بالطريقة التي تحلو لهم ؛ «فالقدس ليست ملكاً للفلسطينيين وحدهم وإنما هي ملك

لكل العرب المسيحيين والمسلمين على السواء» . وفي رسالة إلى السلطة الفلسطينية أضاف القرضاوي أن الأمة كلها -لا فقط قيادة بعينها- تملك المسؤولية الدائمة عن القدس ، «فإذا ما عجزت قيادة أي جيل عن الاضطلاع بتلك المسؤولية فإن عليها ألا تفرض عجزها على كل الأجيال التالية»(٨) .

واتسم رد فعل الإسلاميين الجدد بالقوة نفسها بشأن القصور الذي انطوى عليه مشروع كلينتون بخصوص قضية اللاجئين الفلسطينيين ؛ فقد كتب فهمي هويدي مقالاً أثناء المفاوضات تحت عنوان لافت للانتباه هو «الحق في العودة مقدم على القدس» . وفي متن المقال ذهب هويدي إلى توضيح موقفه قائلاً إن «التخلي عن القدس أمر خطير لكن التخلي عن حق العودة أكثر خطورة» . وقد أحدث المقال عاصفة في الأوساط الإسلامية حيث أساء الكثيرون فهم موقف هويدي واعتبروه تقليلاً من أهمية القدس للمسلمين حول العالم(٩) . إلا أن توضيح هويدي كان يذكر العرب والمسلمين بأنه رغم أن القدس احتلت الاهتمام الأكبر بل والجهد الأكبر -أيضاً- فإن قضية الملايين الخمسة من اللاجئين قد حظيت بتجاهل نسبي . ومن ثم كان المقصود من المقال هو إصلاحا ذلك الخلل . وأضاف هويدي إن النظم العربية قد «باعت» قضية اللاجئين حين ناقشتها كقضية تعويضات ، لا قضية حق معترف به دولياً .

كان الدعم الأمريكي «لعملية السلام» قد أدى أول الأمر إلى انقسام النخبة السياسية المصرية ؛ فقد ازداد تأييد «عملية السلام» بشكل واضح على أساس قناعة بأن الواقعية تستلزم التكيف مع الدولة العظمى الوحيدة في العالم . وكان السادات أول من روج لتلك المقولة . وقد ذهبت مجموعة صغيرة من المفكرين المصريين إلى ما هو أبعد من ذلك ودعت لا فقط إلى تأييد عملية السلام وإنما إلى التطبيع النشط مع إسرائيل حتى قبل التسوية النهائية للقضايا الكبرى في فلسطين . عرفت تلك المجموعة باسم مجموعة كوبنهاجن ، وهي التي سعت للذهاب إلى ما هو أبعد من الحكومات عبر خلق «معسكرات سلام» من المؤسسات المدنية في إسرائيل والدول العربية من أجل كسر ما أسموه «دورة العنف والحروب» التي تدور فيها الحكومات . وقد ظلت دائرة كوبنهاجن صغيرة ولم تظهر أبداً مؤشرات على قدرتها على اجتذاب جمهور واسع . غير أن وجود شخصيات عامة لامعة في تلك الدائرة مثل لطفي الخولي المفكر اليساري المعروف ، وعبد المنعم سعيد مدير مركز الدراسات السياسية

والاستراتيجية بالأهرام ، أعطى للمجموعة وزناً يتخطى عددها . لكن الانتفاضة والقوة المفرطة التي استخدمتها حكومة شارون لقمعها ألقت بظلالها على كل المواقف التوفيقية ، فهي كانت من الناحية العملية قد انهارت مع حلول صيف ٢٠٠١ .

ويرى الإسلاميون الجدد أن الإيجابية الوحيدة لمشروع كلينتون كانت أنه أثبت أن أمريكا لا يمكنها أن تلعب دور الوسيط النزيه من أجل السلام في فلسطين . وبالمنطق نفسه توقعوا بحق أن حكم شارون سيكون أكثر عنفاً من حكم باراك فيما يتعلق بطبيعة الحرب التي شنتها على الانتفاضة . إلا أنهم أدركوا -أيضاً- أن وجود شارون في الحكم سوف يلقي كل الأضواء على الطابع الحقيقي لاحتلال إسرائيل للضفة ومخططاتها لمستقبلها ؛ فالقمع والعنف الصريح سوف يحل محل الإذلال الذي يجري في هدوء والمعاناة التي تحدث في صمت . والإسلاميون الجدد ليست لديهم أية أوهام في هذا الشأن ، مثلهم في ذلك مثل الفلسطينيين أنفسهم . ولكنه كان من الأصعب توقع التأثير النهائي لعنف شارون على إسرائيل وأمريكا والعالم ككل . فما كان قبل شارون كان بمثابة كارثة أصلاً على طموحات الفلسطينيين . وحين أجبرت مقاومة حزب الله الرأي العام الإسرائيلي على مواجهة تكلفة الاحتلال صار الانسحاب ممكناً[١٠] .

كان الإسلاميون الجدد قد احتفوا بالانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان ، وهم -أيضاً- اعترفوا بالدور المهم الذي لعبته حركة السلام الإسرائيلية في تعبئة المشاعر ضد استمرار الاحتلال وما يخلفه من تبعات . ولكنهم لم يكونوا على استعداد للمبالغة في تقدير عمق مشاعر السلام داخل إسرائيل خصوصاً فيما يتعلق بالضفة الغربية وغزة . وأعرب الإسلاميون الجدد عن أسفهم من أن أغلب عناصر حركة السلام الإسرائيلية قد دعمت مبادرة باراك ومشروع كلينتون الأمر الذي يكشف عن قصور رؤيتهم للحقوق العادلة . وأشار هويدي -أيضاً- إلى أن سياسة استخدام القوة العسكرية المفرطة ضد الانتفاضة ، والتي أدانتها أصوات كثيرة حول العالم ، أيدتها أغلبية صلبة من الشعب الإسرائيلي . ويرى الإسلاميون الجدد أنه ربما يأتي يوم يظهر فيه شركاء فاعلون من أجل صنع سلام عادل مع إسرائيل ، إلا أنهم يعتقدون أن ذلك اليوم لم يأت بعد[١١] .

ومن أجل ذلك يدعو الإسلاميون الجدد إلى شيء أكثر عمقاً من الناحية الفكرية من مجرد العودة إلى شعارات الماضي الجوفاء التي استخدمتها الأنظمة

العربية في الماضي أو الصمت غير المقبول الذي تتبناه في الحاضر حين تقبل بهدوء ما تفرضه إسرائيل تحت غطاء «عملية السلام». فالبديل الذي يطرحونه يعتمد على عادة فكرية إسلامية مبنية على معنى مقاومة المنكر باليد أو اللسان أو القلب وفقاً للظروف. فالله قد كلف الإنسان بالعمل وفق القيم التي حددها له خصوصاً قيمة العدل. إلا أن الله أراد للبشر أن يحموا أنفسهم وأسرهم. ورغم أن هناك أوقاتاً تتطلب الاستشهاد إلا أنها أوقات استثنائية. لكن في أغلب الأوقات فإن على الإنسان أن يفي بالمتطلبات الأخلاقية في ضوء اهتمام عقلاني بالواقع الذي يبرز فيه الظلم ووفق السبل المناسبة المتاحة.

وفي حالة حزب الله اللبناني، وجد الإسلاميون الجدد أنها حالة تجلت فيها الشهادة كأحد العناصر التي تتطلبها أحيانا المقاومة. ولم يشُكّوا لحظة في أن ذلك الكفاح المستمر وتضحيات أولئك المحاربين تحت شعارات إسلامية هو الذي هزم الاحتلال الإسرائيلي(١٢). وقد احتفى هويدي بالنصر لا فقط في إنهاء الاحتلال وإنما -أيضاً- في هدم أسطورة القوات الإسرائيلية التي لا تقهر. وفي حين احتفى هويدي بشهداء حزب الله الذين ضحوا بحياتهم في كفاحهم ضد الاحتلال الإسرائيلي فإنه -أيضاً- أثنى على أشكال أخرى من المقاومة السلمية بما في ذلك ما قام به مجموعة من شباب الجامعات اللبنانية غير المسلحين الذين نجحوا في تحرير قرية سعى إسرائيليون إلى ضمها إلى منطقتهم الأمنية(١٣).

إذن احتفى الإسلاميون الجدد بالانسحاب الإسرائيلي من الأراضي اللبنانية كنصر من شأنه أن يلهم أعمال المقاومة بنوعيها السلمي والمسلح في مناطق أخرى. ولكنهم استخلصوا الدروس بعناية ومسؤولية؛ ففي حين يمكن للفلسطينيين أن يستلهموا نصر حزب الله فإن عليهم -أيضاً- أن يدركوا أن تشبث إسرائيل بالضفة وغزة يختلف بما لا يقارن عن الموقف في جنوب لبنان. ومن ثم فإن معركتهم ستكون أطول زمنياً وأكثر صعوبة، وآفاق النجاح فيها بالنسبة للجيل الحالي غير مرجحة. ويعتقد هويدي أن الفلسطينيين يدركون ذلك الفارق حتى رغم أنهم يحذون حذو حزب الله. فقد أطلقوا الانتفاضة الثانية وهم يدركون التكلفة الباهظة لها. وعلى ذلك، وبالنظر إلى الخلل الفادح في ميزان القوى، فإن أية مقاومة للإسرائيليين هي في الواقع بمثابة انتحار؛ «فالمشهد ينطوي على أبعاد المأساة.. إذ يبدو وكأنه قدر الفلسطيني أن يحمل جثته وجثث أبنائه كل يوم أعلى الجبل دون أمل في تحقيق

هدفه، كما هو الحال في أسطورة سيزيف الإغريقي». فقد قضى الإسرائيليون على كل الخيارات المتاحة لشعب محتل ومهزوم ولم يتبق سوى الثورة والتضحيات التي تتطلبها. واستوقف هويدي ميل الفلسطينيين نحو الموت وعلق قائلاً: إن شئت الدقة «فإنهم لا يعتبرون الموت اختياراً وإنما واجباً» فهم يدركون أن الموت سيكون واجباً على أولئك الذين يسعون «للحياة بكرامة في وطنهم ويكافحون من أجل استعادته من وحشية السيطرة الإسرائيلية». وفي أرض الانتفاضة أخذ الموت طابعاً فريداً؛ فهو شيء يهنئ الناس بعضهم به بدلاً من المواساة». فالفلسطينيون وخصوصاً الشباب كما يقول هويدي يتركون اليوم بيوتهم والحجارة في أيديهم مرحبين بالاستشهاد رافعين رايات المقاومة. وقد تكرر عدة مرات مشهد الأطفال والشباب الفلسطينيين وهم يواجهون بشجاعة آلة عسكرية جبارة هي من بين الأقوى في العالم بل وتساندها الولايات المتحدة. وتلك الصور في ذاتها بغض النظر عن محصلة مواجهة بعينها إنما «تؤكد على فشل جهود الإبادة ومؤامرة التدمير. وهي دحض صريح لدعاوى الاستسلام الفلسطيني وتعبر عن انتفاضة اعتبرها الكثيرون قد انتهت. إنها تعني أن الغزاة لن يستمتعوا بما استولوا عليه من ضحاياهم عبر جرائم مشينة لن يطويها النسيان ولن تقابل بالمغفرة»(١٤).

والمصريون -أيضاً- يمكنهم أن يتعلموا من حزب الله. ولكن مرة أخرى يحذر الإسلاميون الجدد من أن الدروس المستفادة ينبغي أن يتم استخلاصها بناء على الغايات والظروف؛ فرفضوا بوضوح الدعوة إلى الضربات الإرهابية التي تبنتها أصوات الإسلام السياسي الأكثر تطرفاً. بل أصروا على ان الواقع العالمي والإقليمي يحول دون مصر والخيار العسكري. ولكن الاعتراف بالقيود لا يملي من وجهة نظرهم استسلاماً مذلاً. فرغم أن الخيار العسكري لمواجهة الحرب الإسرائيلية ضد الفلسطينيين مستحيل، إلا إنهم يرون أن التطبيع الكامل للعلاقات المصرية الإسرائيلية قبل استعادة العرب والفلسطينيين لحقوقهم الأساسية غير مقبول أيضاً. ومن ثم رفض الإسلاميون الجدد أي «تدفئة» للعلاقات مع إسرائيل؛ إذ ينبغي للسلام المصري الإسرائيلي أن يظل «باردا» طالما استمر قمع الفلسطينيين. وقد لا يكون في قدرة المصريين العمل من أجل تحقيق العدل ومقاومة الإسرائيليين باليد، ولكن يظل بإمكانهم بل من واجبهم مقاومة الانتهاكات المستمرة لحقوق الفلسطينيين باللسان وبالقلب.

وإلى جانب رفضهم «لتدفئة» السلام مع إسرائيل يدعو الإسلاميون الجدد إلى التعبير السلمي عن دعم الفلسطينيين المحاصرين «فهناك سبل أخرى لمساعدة الفلسطينيين» كما يقول هويدي «مثل إرسال الأطعمة والأدوية». بل ربما الأفضل من ذلك -كما يقول سليم العوا- «دعم مشروعات إنتاجية صغيرة»(١٥). فالبحث عن مساحة وسط لآفاق الحركة بين تطرف الإرهاب والحرب من ناحية والاستسلام من ناحية أخرى يميز فكر الإسلاميين الجدد بشأن فلسطين. وهم بدأوا في ذلك من مفهوم واسع لمعنى المقاومة بما يسمح بأوسع مساحة ممكنة لمشاركة المواطنين -لا مجرد الحكومات- في ساحات تعددية لايقل فيها الاهتمام بالمبادرات الثقافية والاقتصادية أهمية عن المبادرات السياسية.

وفي نهاية الأمر، فإن موقف الإسلاميين الجدد يقوم على ترحيل الصراع حتى يأتي زمن يحمل فيه ميزان القوى أملا أكبر للقضية العربية. ويقول سليم العوا إن الواقعية بشأن محدودية قدرة الدولة المصرية في الوقت الراهن لا ينبغي أن تعني التخلي عن كل المبادئ واليأس من المستقبل؛ إذ تظل هناك إمكانية للمقاومة على المستوى الشعبي. ويشعر الإسلاميون الجدد أن أية فرصة مهما كانت صغيرة أو محدودة التأثير ينبغي استثمارها لإعطاء الناس الأمل في أن أفعالهم من شأنها أن تؤتي ثمارها.

ومن أجل دعم إمكانات المقاومة في إطار القيود الراهنة، وصف العوا المفكرين والشخصيات العامة المصرية التي تعارض التطبيع مع إسرائيل بشكل نشط بأنهم «حزب الله المصري». وفي ذلك الإطار أيد الإسلاميون الجدد الدعوة إلى مقاطعة ليس فقط لإسرائيل وإنما للولايات المتحدة أيضاً. ومرة أخرى هم يؤيدون ذلك دون أوهام، فالعوا على سبيل المثال احتفى «بالمضايفات» التي تسببها المقاطعة لإسرائيل ولأولئك الذين يؤيدون الدولة الصهيونية. وقد تم اختيار ذلك التعبير بعناية لتجنب المبالغة؛ إذ يدرك العوا أن لذلك الجهد فرصه محدودة في إخراج البضائع الإسرائيلية - ناهيك عن الأمريكية - من الأسواق العربية. ولكنه يعتقد في الوقت نفسه أنه جهد مؤثر. وكدليل على ذلك، أشار العوا إلى القلق الذي أبدته شركات أمريكية تعمل في مصر إزاء الدعوة لمقاطعة البضائع والخدمات الأمريكية. ولفت إلى أن بعض الشركات الأمريكية قد أعدت قوائم بجنسيات العاملين في خدمتها، وأخرى بدأت تذيع أغان دينية في إذاعاتها الداخلية، بينما شرعت غيرها في إعداد موائد

إفطار لإطعام الفقراء خلال شهر رمضان[١٦] . وقد أوضح العوا أنه حتى لو نجحت حركة المقاطعة - وهو ما لن يحدث - في إخراج تلك الشركات من السوق المصرية فإن ذلك لن يضر القوة الاقتصادية الإسرائيلية والأمريكية بشكل جدي . ومن ثم فإن الدعوة للمقاطعة ليست أكثر من مبادرة للتأكيد على المبدأ ، وهو ما اعترف به الإسلاميون الجدد بصدق . ولكنهم مع ذلك يشجعون تلك الأفعال الرمزية . فكيف يمكن للمصريين وغيرهم في العالم الإسلامي - يتساءل العوا - أن يفعلوا ما هو أقل من ذلك لإبداء دعمهم للشباب الفلسطيني الذي يواجه العدو الصهيوني يوميا ؟ فالمقاطعة تعطي للمصريين وسيلة للمشاركة في المقاومة . فإذا كانوا عاجزين عن رد العدوان الإسرائيلي على الحقوق الفلسطينية والعربية بشكل مباشر ، فإنهم قادرون على الأقل على الرد غير المباشر عبر أموالهم . ويقول العوا : «في الوقت الذي يقتل فيه الشباب الفلسطيني ، يصبح ببساطة من غير المقبول أن يستمتع العرب بالمأكل والملبس وغيره من منتجات العدو الصهيوني أو حليفته الأساسية الولايات المتحدة» . بل على المصريين أن يؤيدوا المقاطعة حتى من باب احترام الذات . فإذا كان المرء عاجزا عن مقاومة العدو بالقوة «فإنه لا يوجد ما يدعو لمساعدته بالمال فيصبح أكثر قوة ، أو تركه يشعر أن عداوته النشطة ليس لها تبعاتها» . ويحذر العوا من أن «العدو إذا ما شعر بذلك ، فإن الأمر يصبح أكثر إذلالا من آلاف الهزائم العسكرية» .[١٧]

ومن ثم أيد الإسلاميون الجدد مقاطعة إسرائيل والولايات المتحدة كمعركة شعبية لا تشارك فيها الدولة . وفي تقييمه لانتفاضة الأقصى ، يؤكد فهمي هويدي على أنها ألهمت عموم المواطنين في العالم العربي للعودة إلى العمل السياسي دفاعاً عن الفلسطينيين . فقد كانت هناك مؤشرات قوية ومتزايدة تؤكد على أن الشارع السياسي العربي قد هجر القضية الفلسطينية ، لكن الإحياء الشجاع للمقاومة من جانب جيل جديد من الفلسطينيين وسط ظروف بالغة القسوة قد دفع بمواطني الدول العربية للتساؤل عما يمكنهم عمله لدعم الشباب الفلسطيني المكافح . ولم يطالب الإسلاميون الجدد أبدا بمقاطعة تتبناها الدولة ، أو سحب السفراء ، أو قطع العلاقات الدبلوماسية . ويعلق هويدي : «لقد قلنا منذ سنوات أن هناك ضرورات تلتزم بها الحكومات لكن للناس اختياراتها ومن ثم فهم أكثر حرية»[١٨] . ولأن المواطنين ليست عليهم القيود نفسها المفروضة على الدول فإن هناك أنشطة يمكن للناس القيام بها تلتف حول سلطة الدولة . وقد دعا العوا صراحة «العوام والبسطاء والشرفاء لتبني

المقاطعة كوسيلة للتعبير عن الغضب إزاء العدو» ، فأقل ما يمكن لأي منا أن يقدمه للشباب الفلسطيني البطل هو أن يقاطع كل منا البضائع الصهيونية والأمريكية بالقدر الذي يستطيعه . «ويشير العوا إلى أن ذلك النوع من المقاطعة الشعبية» يضر فعلاً بأعدائنا لأنه لا يمكن للحكومات أن تمنعه ولا يمكن للاتفاقات أن توقفه بل حتى اللقاءات السرية التي يعقدها مسؤولون فلسطينيون مع إسرائيليين لا يمكنها أن تقلل من شأن تلك المقاطعة[١٩] .

إن التوجه الحضاري ذا العمق التاريخي والمبني على الثقة بالنفس هو الذي يعطي الطاقة للإسلاميين الجدد ويشحذ عزائمهم في مواجهة التكلفة التي يتم دفعها مقابل المواقف المبدئية في عالم ظالم ، وهو -أيضاً- ما يحميهم من الوقوع في براثن اليأس والقنوط . فقد عارضوا التطرف سواء أخذ شكل استراتيجيات التسوية المفروضة على النظام المصري أو شكل الدعوة غير المسؤولة من جانب المتطرفين الإسلاميين إلى توجيه ضربات إرهابية . وقد مثل انتماؤهم للعالم الإسلامي نقطة انطلاق متميزة وطويلة الأجل يمكن من خلالها تقييم اختلال ميزان القوى الراهن ، واستيعاب تأثيره المدمر بشكل واقعي ثم التركيز على استراتيجيات طويلة الأجل للتغلب عليه . وقد رفض الإسلاميون الجدد قبول الهيمنة الأمريكية ، ومن ثم الإسرائيلية ، باعتبارها واقعاً ثابتاً ودائماً للحياة السياسية الدولية ، مهما كانت قوة ذلك الواقع في الحاضر . ويزعمون أنه لا يوجد في التاريخ مواقع دائمة ؛ فالعالم الإسلامي بما في ذلك القدس قد شهد أزمنة من الاحتلال والغزو لا تقل في كارثيتها .

التنظير والعمل من أجل الانتماء الإسلامي

ويعتمد المشروع الاجتهادي التفسيري للإسلاميين الجدد والساعي لتقديم مبادئ عامة تحكم الحركة في الشؤون الدولية على فكرة العالم الإسلامي الثقافي والتاريخي الذي ينتمي له المصريون وغيرهم من العرب وغير العرب . وتتطلب تلك الرؤية الاهتمام بمصير المجتمعات الإسلامية حول العالم لا فقط في الدائرة العربية ، وترتكز كل مواقف الإسلاميين الجدد بشأن المسألة الفلسطينية على التزام قوي إزاء العالم الإسلامي على امتداده . ويعني ذلك الالتزام الواسع أنه لا يجوز أن تكون فلسطين هي محط التركيز الوحيد رغم أنها تظل الأكثر أهمية . ولا يجد الإسلاميون الجدد أي

تعارض على الإطلاق بين دعم المقاومة ضد القوة السوفيتية الغازية لبلد غير عربي كأفغانستان مثلا ، وبين الاهتمام بالضفة الغربية وغزة حيث يعاني شعب عربي من الاحتلال العسكري . على العكس ، فهم يرون ذلك الارتباط والالتزام- بما في ذلك الالتزام إزاء فلسطين - من خلال عدسة إسلامية . وفهم الصراع من أجل فلسطين بعدسة إسلامية لا يعني مع ذلك رؤية ذلك الصراع باعتباره صراعاً بين الإسلام واليهودية ، إذ يتساءل القرضاوي مستنكراً «كيف يجوز ذلك ، واليهود أهل كتاب مباح للمسلم أن يتزوج منهم مثلما هو الحال مع المسيحيين . وكيف يجوز ذلك في الوقت الذي عاش فيه اليهود دوماً في أرض الإسلام بكرامة وتولوا أعلى المناصب كمهنيين ووزراء» . ويؤكد القرضاوي أن الصراع لا علاقة له بدين اليهود . ذلك لأننا «لا بد أن نحاربهم لأنهم استولوا على الأرض وسفكوا الدماء وشردوا الناس . وأي أرض تلك التي استولوا عليها : إنها أرض الأنبياء»[٢٠] . ويعتقد الإسلاميون الجدد أن انهيار الموقف العربي في القدس هو الثمن الأفدح الذي يدفعه العالم الإسلامي نتيجة لضعفه وانحطاطه . ومن ثم فإن تحول التركيز من المجال العربي إلى المجال الإسلامي لا يقلل بالنسبة لهم من مركزية القدس والكفاح من أجل فلسطين ولا يحد من أهميتها .

وقد شرح محمد الغزالي المنابع الإسلامية لذلك الالتزام في رد فعله إزاء اتفاق مدريد الذي دشن المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية المباشرة . فقد اتسم رد فعل طلاب جامعة القاهرة بالغضب والحيرة إزاء شروط الاتفاق الذي تم الإعلان عنه في خريف ١٩٩١ بناء على مخاوف بأن السلطة الفلسطينية الضعيفة قد لا تتمكن من الدفاع عن القدس . وكان ذلك مبنياً على تشجيع من الحكومة ، ونظم وزير الأوقاف ندوة في الجامعة ضمت شخصيات إسلامية بارزة كان الغزالي من بينهم . وفي تعليقه ، كرر الغزالي أولا الأهمية الفريدة للقدس بالنسبة للعالم الإسلامي ، وأكد مجدداً على أن تحريرها واجب مقدس على كل المسلمين ، وأضاف بحدة أن قضايا فلسطين وزهرة المدائن لا يجوز اختزالها أبدا في مسائل تتعلق بالأرض والأمن نظراً للمغزى الروحي للمدينة . ثم قال الغزالي إن إعادة بناء قوة العالم الإسلامي على المدى الطويل هي وحدها التي يمكن أن تخلق الظروف المناسبة لعودة القدس . وتجسد تلك الفكرة الأخيرة إيمان الإسلاميين الجدد بمسألة التدرج ؛ فقد حث الغزالي شباب مصر على العمل الجاد لخلق الظروف الملائمة لعودة القدس ، وحذرهم من الانحراف

عن ذلك الهدف والتركيز على المظاهرات ؛ فجوهر المواجهة مع الخصم الصهيوني التوسعي أن يستغل العالم الإسلامي كل فرصة للمقاومة المشروعة . ولكن في النهاية ، ولأن هناك متغيرات كثيرة غير مواتية ، فإن شعوب العالم الإسلامي لن يكون أمامها خيار سوى قبول ترحيل المواجهة الشاملة رغم أنه لا يحق لها أمام الله قبول الهزيمة(٢١) .

فالالتزام بالمقاومة المشروعة- بكل صورها - ضد احتلال القدس يميز لا فقط فكر الإسلاميين الجدد وإنما الوسط الإسلامي عموماً . فرغم أن الإسلاميين الجدد صاروا منتقدين لجمود تنظيم الإخوان المسلمين ، إلا أنهم لم يفقدوا أبدا البصيرة بشأن الأهمية التاريخية لتلك الجماعة بالنسبة لفلسطين دفاعا عن حقوق العالم الإسلامي . فلا توجد صفحة ، من وجهة نظرهم ، في ذلك التاريخ أكثر إثارة للمشاعر من تلك التي تحكي عن دور الإخوان كمقاومين في فلسطين . وفي وقت انتمائه للإخوان مثلا ، قاد محمد الغزالي مجموعة من المتطوعين الذين ذهبوا إلى فلسطين ، وهي التجربة التي شكلت التزامه طوال حياته بقضية تحرير القدس . والقرضاوي -أيضاً- في أحد أهم كتبه «فقه الأولويات» عبر عن إعجابه بمؤسس الإخوان حسن البنا ؛ لدوره الرائد في الكفاح من أجل تحرير فلسطين ، وتنظيم المؤتمرات والمحاضرات ، وتعبئة الناس عموماً ، في وقت كان فيه معظم القادة العرب والمسلمين غير واعين بفداحة المخططات الصهيونية في فلسطين . «فلا شك أن الحركة الإسلامية منذ بدايتها قد جعلت تحرير كل الأرض الإسلامية على قمة أولوياتها . . . في ١٩٤٨ حارب الإخوان في فلسطين ، وهذا هو الدور الصحيح للحركة الإسلامية ضد كل أشكال الاحتلال» .(٢٢)

والإسلاميون الجدد ليسوا وحدهم ، ولا هم عاجزون عن التحالف مع آخرين بشأن دعوتهم لمقاومة القوة الإسرائيلية في فلسطين ؛ فكل التيارات الرئيسية في مصر معهم في ذلك الموقف . لكن المسألة أنهم اتخذوا ذلك الموقف الذي يشاركهم فيه آخرون من على أرضية التاريخ المتميز للأمة . فمن وجهة نظر الإسلاميين الجدد فإن القضايا التي يثيرها الصراع في فلسطين شديدة الأهمية بحيث لا يجوز تركها للنظام ولا للمتطرفين . والوسطية لها موقفها الخاص بشأن قضية القدس . وقد أعطى الإسلاميون الجدد لذلك الموقف طابعاً خاصاً من حيث الصقل الفكري خصوصاً من خلال أعمال طارق البشري .

فقد رفعت دراسات البشري التاريخية من الوعي بين الوسطيين بالتاريخ المتميز لمعارضة الاحتلال في فلسطين تحت راية الإسلام، وبالمسؤولية التي يفرضها ذلك التاريخ على الوسطية عبر المشاركة في الكفاح من أجل العدل في فلسطين اليوم. ففي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين -كما يقول البشري- ساعد الشعور الإسلامي على تعبئة العرب لمواجهة ضغوط القوة الاستعمارية الصهيونية. ومنذ البداية نظر المفكرون الإسلاميون إلى المعركة على فلسطين باعتبارها جزءاً من المقاومة الحضارية للتوسع الإمبريالي الغربي على مستوى العالم. ومن وجهة نظرهم، كانت المقاومة ضد يهود فلسطين وأوروبا جزءا من كفاحات أخرى مثل كفاح الجزائريين ضد الفرنسيين، والليبيين ضد الإيطاليين، بل وشعوب العالم الثالث التي وقفت ضد العدوانية الغربية. ولكن في الوقت ذاته كانت أهمية القدس قد أعطت لتلك المعركة بعداً آخر يختلف عن غيرها. وقد عصفت كارثتا ١٩٤٨ و١٩٦٧ بالعالم الإسلامي كله؛ لأنهما عرضتا لا فقط أرض فلسطين وإنما مدينة القدس ومقدساتها للخطر.

وخلال الخمسينات والستينات وحتى السبعينات، كانت الهزيمة قد أدت إلى احتلال طاحن سعى بانتظام لتدمير هوية الفلسطينيين كشعب، والاستيلاء بقدر الإمكان على أفضل الأراضي الفلسطينية وعلى المياه، فضلاً عن استهداف القدس. وفي تلك العملية الممتدة -كما يقول البشري- «كانت إسرائيل تتلقى الدعم من الغرب وبالذات من الولايات المتحدة التي لها خبرتها الاستيطانية «الرائدة»؛ حيث اقتلعت الهنود الحمر من أراضيهم، وصورتهم على أنهم همج يقفون في وجه التاريخ»[٢٣]. وقد وقف العالم صامتا حين أعلنت إسرائيل القدس عاصمة أبدية لها.

وبشكل يثير الأسى، ولكنه معروف في تاريخ الاستعمار الغربي وتاريخ اقتلاع الشعوب من أراضيها في أماكن أخرى من العالم، فقد تم سحق الفلسطينيين في غزة والضفة الغربية وإسرائيل. وقد تم إرهابهم «بالقانون» حتى يذعنوا بشكل دائم، أو كذلك بدا الأمر في تلك العقود الطويلة من «الصمت المميت» في الأراضي المحتلة.

وفي ذلك الوقت أنشأ الفلسطينيون الذين أجبروا على العيش في المنفى خارج أرضهم التاريخية منظمة مقاومة وطنية على النمط المعروف لتلك المنظمات حول العالم.

وكانت تلك المنظمة مناهضة للغرب ولكنها أنشئت على النمط الغربي، بمعنى

أنها قامت على الإيمان بأن محاربة الغرب بفاعلية يتطلب تبني الأشكال الأيديولوجية والتنظيمية الغربية في الكفاح، بما في ذلك شعار العلمانية الذي كان السمة الرئيسية لمنظمة التحرير الفلسطينية ودعوتها إلى إقامة «دولة ديمقراطية علمانية». وقد ركز البشري في تحليله على ذلك الطابع الغربي لمنظمة التحرير. فانطلاقا من رؤيتهم الإسلامية الحضارية، ورغم دعمهم لكفاح منظمة التحرير الفلسطينية من أجل التحرر الوطني - انتقد الإسلاميون الجدد تلك الاستراتيجية القائمة على التقليد. واعتبر البشري المنظمة نتاج ظروف الشتات ومتطلباته شارحا أن «منظمة التحرير الفلسطينية ذهبت إلى ما هو أبعد من مفهوم التنظيم السياسي حيث أصبحت ممثلاً للأمة الفلسطينية وقامت بدور كان فلسطينيو الشتات في حاجة إليه، ومثلت رمزاً للوحدة لشعب تفرق في بقاع كثيرة». وفي الوقت ذاته، بدا ظهور منظمة التحرير طبيعياً للغاية وموازياً لبروز «حركات لها اللون نفسه في الخمسينات. وقد هدفت لتحرير الأرض، وبناء نظام سياسي واجتماعي على الطريقة الغربية». واحتلت منظمة التحرير الفلسطينية موقعها بين غيرها من حركات التحرر العلمانية التي استلهمت نموذج الدولة الوطنية التي نجح البعض في تأسيسها. وكان طبيعيا أن اتجهت المنظمة إلى الدول العربية باحثة عن دعمها في الكفاح ضد إسرائيل. ومن نواح عدة كان هيكل منظمة التحرير يعكس هياكل الحكومات العربية، بما في ذلك أسوأ خصائصها أي الاستبداد السياسي(٢٤).

وقد وجد الإسلاميون الجدد في سياسة تلك الأنظمة العربية القومية العلمانية تناقضاً. فكما يقول البشري، فإن «حركات التحرر العلمانية مالت إلى التوفيق مع الاستعمار وقبول أنصاف الحلول بشأن قضايا الاستقلال الوطني». ولأنها ارتبطت بالنظام العربي فقد كان لمنظمة التحرير الفلسطينية نصيب من الانحسار الذي أصاب تلك الدول عشية هزيمة ١٩٦٧. فقد كان من المستحيل - بعد أن هزمت هزيمة كاسحة على يد إسرائيل- أن تخفي النظم العربية ضعفها وهي النظم التي اعتمدت عليها إستراتيجية التحرير التي تبنتها المنظمة. ومن ثم لحق التدهور بمنظمة التحرير الفلسطينية نفسها. وقد تلا ذلك سنوات من الصراع الداخلي تخللتها اغتيالات وصدامات مع السلطات العربية خاصة في الأردن(٢٥).

ثم فاجأ عرب الأرض المحتلة العالم في ١٩٨٧ بانتفاضتهم الأولى. وكانت تلك لحظة حاسمة في الكفاح الفلسطيني من وجهة نظر الإسلاميين الجدد. كانت

منظمة التحرير الفلسطينية قد سعت وهي تعمل من الخارج إلى أن تحل بهياكلها محل الأمة ، ولكن فجأة اندلعت الثورة في ١٩٨٧ داخل فلسطين التاريخية نفسها وأبرزت الانتفاضة كوادر قياداتها الجديدة التي أفرزتها من داخل رحم الأمة . ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يعكس أولئك الفاعلون الجدد بشكل أكثر دقة السمات الحضارية للشعب الفلسطيني مقارنة بقيادات منظمة التحرير التي تعيش في المنفى . ومن أهم تلك السمات الانتماء الديني القوي للمسيحيين والمسلمين الفلسطينيين على السواء . ويشير البشري إلى أن التحرك نحو إثبات الذات على الأرض الفلسطينية ذاتها قد كشف ضعف منظمة التحرير التي تعمل من الخارج . وفجأة واجهت المنظمة حركة تحرير بديلة ذات لون إسلامي قوي .

وقد حملت الانتفاضة الأولى في أوجها عام ١٩٨٨ بوادر أمل كبير . ويشير تقويم البشري لها إلى أشكال جديدة من الكفاح برزت في تلك المعارك ؛ فالأطفال والصبية كانوا في المقدمة . وفي البداية ، كانت أجساد الشباب الفلسطيني وحجارة الأرض هي وحدها الأسلحة الحقيقية لما صار يعرف باسم «انتفاضة الحجارة» . وقد لفت الإسلاميون الجدد عموماً الانتباه إلى حقيقة أن الشباب بدوا وكأنهم يتحركون بدافع ديني لا إلهام علماني . وأشار البشري إلى أن الأغلبية المسلمة في الأرض المحتلة تبنت مفهوم الجهاد الذي يدعو للمقاومة . وقد استلهم المسيحيون -أيضاً- من عقيدتهم ما يرشدهم في كفاحهم ضد الاحتلال . ودعمت الكنائس والمساجد مشاعر المقاومة في جيل لم يعرف شيئاً سوى الإذلال على يد قوة احتلال أجنبي .

وقد لفت الإسلاميون الجدد الانتباه إلى أشكال المقاومة التي كانت تتولد تلقائياً وتتزايد مع استمرار الكفاح ؛ ففي تقرير أولي مفصل بني على مصادر إسرائيلية ، رسم هويدي صورة للأساليب الخلاقة التي استخدمها الفلسطينيون لجعل الكفاح جزءاً لا يتجزأ من حياتهم اليومية ، الأمر الذي يحافظ على ديمومته رغم الصعوبات[٢٦] . ورغم اعتراف الإسلاميين الجدد بالدعم الذي حصلت عليه الانتفاضة من كل عناصر المجتمع الفلسطيني إلا أن رؤيتهم لها ركزت على عودة الطابع الإسلامي لمقاومة الاحتلال . ولكنهم مع ذلك ، وضعوا اهتمامهم الخاص بهذا الجانب لمقاومة الاحتلال ضمن تقويمهم الاستراتيجي الأعم للوضع ؛ فقد أكد البشري على أن الانتفاضة قد حولت الصراع إلى مواجهة مباشرة بين الفلسطينيين والإسرائيليين دون وساطة الأنظمة العربية . وفي ذلك السياق صارت للوحدة الفلسطينية أهمية قصوى .

ويصف هويدي المنهج الأفضل بأنه ذلك الذي «يرفض الصدام مع أي قوة فلسطينية ، علمانية كانت أو إسلامية ، ويعطي مساحة لكل القوى ، ولا يحتكر الحق في المقاومة . على العكس يتحتم أن يظل الباب مفتوحا لكل أشكال وأنواع المقاومة» .

وقد اتخذت منظمة التحرير الفلسطينية موقفا دفاعيا إزاء نجاح الانتفاضة ؛ لأنها أدركت ما مثلته تلك الانتفاضة من تحد خطير لزعامتها . فقد صارت المنظمة منشغلة بالولاء التنظيمي والذي لم يكن -كما يقول البشري- «مرادفا للولاء الوطني» . وأضاف البشري أن هدف منظمة التحرير صار هو الاعتراف الدولي وذلك من أجل تقوية نفسها ليس في وجه الدول الأخرى وإنما في وجه الحركة الفلسطينية المنافسة داخل الأرض المحتلة» ، حيث سعت المنظمة «للاعتراف بها دولياً من خصومها وحتى إذا كان ذلك معناه تقديم تنازلات فيما يتعلق بالأهداف» .

وكان انحسار الانتفاضة الأولى معناه أن تسود إستراتيجية التنازلات التي تبنتها منظمة التحرير ؛ فالانتفاضة كانت قد بدأت بالأساس كتمرد عفوي . ومن أجل الإبقاء على التحدي الذي مثلته للمحتل قائما ، كان لا بد من تحويل تلك المواجهات العفوية وغير المنظمة التي عمت الشوارع إلى حركة عصيان مدني شاملة . وكان نجاح مثل تلك الثورة الداخلية يعتمد في النهاية على قدرة الفلسطينيين على فك ارتباطهم بالاقتصاد الإسرائيلي بدرجة ما[٢٧] . وكان من الواضح أن هناك إرادة للقيام بذلك خصوصا في العام الأول من الصراع ، وتم بالفعل تحقيق بعض التقدم . ومن أجل أن ينجح التحول نحو استقلال اقتصادي أكبر للفلسطينيين ، كان المطلوب دعم الدول العربية خصوصا دول الخليج التي تملك الموارد التي يمكن من خلالها تحقيق ذلك الإنجاز . لكن لسوء الحظ لم يأت الدعم المناسب ، فانتقد الإسلاميون الجدد بانتظام النظم العربية الخليجية التي تقاعست عن الدعم .

ثم جاء غزو العراق للكويت ليقضي على آفاق الانتفاضة ؛ فالفلسطينيون في شوارع الأرض المحتلة أيدوا العراقيين وكان منطق ذلك التأييد مباشراً . فبغض النظر عن تقييمهم لنظام صدام حسين ، رأى الفلسطينيون في العراق القوة العربية الوحيدة المستعدة لتحدي الأمريكيين الذين هم في التحليل الأخير القوة الداعمة لاستمرار احتلال الضفة الغربية وغزة . وكان رد فعل نظم الخليج بقيادة الكويت هي وقف الدعم المالي للانتفاضة . وهو ما كان بمثابة «نوع من العقاب الجماعي للفلسطينيين بسبب موقفهم أثناء الأزمة» على حد تعبير فهمي هويدي . وكانت نتيجة ذلك -

كما قال هويدي - تقويض المقاومة الفلسطينية، وإنعاش «الأحلام الإسرائيلية البغيضة المتعلقة بإسرائيل الكبرى»[(٢٨)] . وقد انتقل الاهتمام العالمي إلى الخليج، واختفت أخبار الانتفاضة من الصفحات الأولى للصحف . ودعم كل ذلك منظمة التحرير الفلسطينية كقائد للحركة الوطنية . كان الطريق إذن ممهداً إلى مدريد .

ومع حلول الوقت الذي انطلقت فيه «عملية السلام» التي بدأت في مدريد، كان الإسلاميون الجدد قد وصلوا إلى قناعة بأن منظمة التحرير الفلسطينية قد استنفذت فعليا دورها التحريري الذي قامت به فيما سبق، ومن ثم صار من المهم البحث عن صيغة -كما يقول هويدي- لطبيعة العلاقة مع منظمة التحرير الفلسطينية تقوم على رفض منهجها دون أن يؤدي ذلك إلى تصعيد الصراع الداخلي الفلسطيني»[(٢٩)] . وازدادت المعضلة وضوحاً حين وافق عرفات على الشروط المجحفة في اتفاق مدريد . فالاتفاق -كما وصفه هويدي في وقت سابق- كان «الابن الشرعي لحرب الخليج التي مزقت الأمة العربية»[(٣٠)] . ومع توقيع اتفاقات أوسلو، شعر الإسلاميون الجدد أن منظمة التحرير الفلسطينية كانت بلا شك قد «حصلت لنفسها على موقع السلطة الفلسطينية» بينما كان الثمن هو تقديم تنازلات غير مقبولة لإسرائيل[(٣١)] .

ومن ثم كان الإسلاميون الجدد منذ البداية شديدي التحفظ على مشاركة منظمة التحرير الفلسطينية في المفاوضات مع إسرائيل التي دعمتها أمريكا . ومن واقع إدراكهم لمدى استعداد قيادات منظمة التحرير لتقديم تنازلات، أعلنوا صراحة أن مصير تلك الأراضي الإسلامية ليس في يد الفلسطينيين وحدهم، ولا يجوز أن يتم اتخاذ قرار بشأنها في ظل الظروف الحالية التي تتسم بالضعف العربي الشديد . وقد كانت الأهمية الخاصة للقدس بالنسبة للعالم الإسلامي في الجوهر من تلك الحجة .

ويقول البشري في إصدار جديد للمفكرين الإسلاميين كان عنوانه «أمتي والعالم» : «نحن مسؤولون أمام الله عن القدس» . وفي العدد الافتتاحي لذلك التقرير الاستراتيجي السنوي الجديد، قدم البشري في ١٩٩٩ معالجة شاملة لموقع القدس كعنصر محوري في التاريخ والذاكرة اللذين يشكلان الانتماء الإسلامي . «فبالنسبة لنا، القدس ليست فقط مسألة دين وإنما هي مسألة أديان ومجتمع وتاريخ وثقافة ؛ فهي ذات أهمية تاريخية ومعاصرة فضلا عن أنها جزء من مستقبلنا» .

ومن وجهة نظر إسلامية، فإن مسألة القدس توضح مركزية فلسطين بالنسبة

للعالم العربي والإسلامي ، أو -كما يقول البشري- «فلسطين هي وعاء القدس والقدس هي هوية فلسطين . القدس ليست مجرد مدينة في أمة تسمى فلسطين وإنما فلسطين هي أمة في مدينة تسمى القدس . وفلسطين دون القدس ليست لها أهمية أكبر من سيناء أو مرتفعات الجولان أي أنها تصبح دون القدس مجرد قضية تحرير وطني صرف» .

وتبعات تلك المعاني ليست لغوية فقط ؛ فالبشري يقول بوضوح إنه ليس من حق الفلسطينيين وحدهم تقرير مصير القدس . «فلسطين ليست مسؤولية الفلسطينيين وحدهم . فنحن مسؤولون عن فلسطين سواء كنا مسيحيين أو مسلمين وفق كل تلك الروابط التاريخية والثقافية والدينية» . وهو إذ يعترف بالضعف السياسي الشديد للفلسطينيين ، فإنه يقول إنه لما كانت فلسطين ليست ملكاً للفلسطينيين وحدهم ، فإن أية تنازلات يقدمها أي كيان سياسي يمثل الشعب الفلسطيني لا تكون ملزمة لنا ، بشرط أن نكون أهلاً لتلك المسؤولية»(٣٢) .

ويحث البشري على وضع الصراع الحالي في إطار طويل الأجل . فحين النظر إلى القدس لا بد أن يظل الماضي والحاضر معا أمام أعيننا . «فلا بد أن يظل فهمنا للماضي حاضراً معنا» ؛ فالمشكلات الراهنة التي يعاني منها الفلسطينيون ليست الأولى من نوعها ولا هي الأسوأ . ويذكر البشري قراءه بأن فلسطين ظلت على مدار مائتي عام - من القرن الحادي عشر وحتى القرن الثالث عشر- أرضا لصراعات عدة . وفي المرحلة الحديثة تم استئناف الصراع لمدة قرن آخر وحتى الآن دون نهاية في الأفق . ورغم اعترافه بكل الأبعاد السياسية والاستراتيجية للصراع في فلسطين إلا أنه يرى أن البعد التاريخي والديني بالنسبة للعالم الإسلامي له الأولوية . ويقول إن رابطة القدس خيط مشترك بديع «في ربطه بين المسلم والمسيحي والمتدين وغير المتدين(٣٣) . والقدس لا يمكن تحويلها ببساطة إلى مجرد عاصمة ؛ فهي ليست برلين التي يمكن»(٣٤) . ستبدلها ببون في الوعي الألماني ، ولا هي اسطنبول التي يمكن أن تحل محلها أنقره بالنسبة للأتراك . فهي القدس بلا بديل وهي ليست أرضا يمكن لأهلها وحدهم تحديد مصيرها»(٣٤) .

والمسؤولية المشتركة عن القدس تعني أن على أولئك الذين لديهم ذلك الشعور أن يسهموا في خلاصها ، كل بما يتناسب مع ظروفه . ومن هذا المنطلق لا بد من تجاهل الفتوى التي أصدرها الشيخ ابن باز مفتي الديار السعودية في ١٩٩٥ ؛ فقد كان

بن باز قد أعطى غطاءاً شرعياً إسلامياً لعملية السلام مع إسرائيل إذا ما وجد الحاكم فيها مصلحة للمسلمين . ولدعم وجهة نظره أرفق فتواه بآيات قرآنية وأحاديث صحيحة . وقد تحدث يوسف القرضاوي باسم كل الإسلاميين الجدد حين رفض تلك الفتوى . فقد كتب في جريدة الشعب في ١٧ يناير ١٩٩٥ يقول إن الشريعة الإسلامية ترفض «السلام» كما يفهمه الإسرائيليون والأمريكيون ثم شرح أسباب رفضه للفتوى[٣٥] . وكان المنطق الذي قدمه بمثابة نموذج لجوهر المشروع الاجتهادي للإسلاميين الجدد حين يتم تطبيقه في مجال السياسة الخارجية .

بدأ القرضاوي أولاً بالقول صراحة إنه لا يوجد شخصية دينية فوق النقد . وذكر قراءه بأنه رغم موقعه كمفت للديار السعودية إلا أن ابن باز بشر يخطئ ويصيب . وأضاف «باستثناء الرسول ، تعلمنا من إسلامنا أنه لا بد من فحص كل ما يأتي عن أي شخص لتقصي الحق والباطل فيما يقول» . ثم استشهد القرضاوي بكلمات ابن تيمية التي قال فيها : «إن شيخ الإسلام محبب إلينا ولكن الحق أحب إلينا منه» . ولا يمكن أن يفوت القارئ أن ذلك المعنى ينطبق على ابن باز بل وعلى القرضاوي نفسه بالضرورة .

ثم يثبت القرضاوي أن المعرفة بالقرآن والحديث في حد ذاتها ليست كافية لترشيد المجتمع الإسلامي ؛ فهو لم يظهر أي تحفظ على الآيات والأحاديث التي ذكرها بن باز . بل لتأكيد المعنى ، أشار إلى أن المفتي السعودي ينظر إليه بحق باعتباره «واحدا من أهم علماء العصر وأحد الموثوق في علمهم ودينهم» . أما أساس رفض القرضاوي للفتوى ، فقد انبنى على سوء فهم المفتي السعودي للواقع المعاصر الذي أنزل عليه تلك النصوص . فوجه القصور عند المفتي ابن باز كان يتعلق بفقه الواقع . وقدم القرضاوي حجة قوية مؤداها أن شروط انطباق الآيات المقدسة ليست موجودة في الظرف التاريخي الراهن[٣٦] .

فالمفتي قد ذكر آيات وأحاديث صحيحة مثل «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله» . ثم أشار ابن باز -أيضاً- إلى حالات في السيرة النبوية قبل فيها الرسول التسوية الدائمة أو الهدنة المؤقتة . ومن تلك الأمثلة ، خلص المفتي إلى أنه ينبغي قبول السلام مع إسرائيل .

وقد اتفق القرضاوي مع ابن باز على أن رسالة تلك النصوص المقدسة كانت تتعلق بالاستجابة لعرض السلام ، ولكنه رفض بقوة الزعم بأن إسرائيل كانت قد

قدمت في أي وقت مبادرة حقيقية تهدف للسلام . فمن وجهة نظر القرضاوي ، فإن الضعف الفلسطيني قد أجبر الفلسطينيين على قبول هدنة فرضت عليهم في مدريد ، واتفاقات أوسلو في ظروف بالغة الصعوبة . ومن أجل تلك الأسباب نفسها فقد تم الضغط عليهم للتفاوض وفق شروط لا يمكن أن تؤدي على الإطلاق إلى نتيجة عادلة . ومن أجل شرح تبعات تلك الظروف قال القرضاوي إن شروط المفاوضات التي تدعمها الولايات المتحدة تعني أنه حتى في أفضل الظروف ، فإن الأرض التي سيتم إعادتها للفلسطينيين لن تزيد عن ١٥٪ من أرض فلسطين التاريخية . وبناء على ذلك المنطق ، قدم القرضاوي الوصف التالي :

«ما فعله اليهود بالفلسطينيين هو بالضبط مثل رجل استولى على منزلك واحتله هو وأبناؤه وأتباعه بالقوة . وقد أجبرك الرجل على الخروج من دارك وشردك . ولكنك أنت وأبناؤك لم تتوقف عن الكفاح من أجل استرداد حقك . وبعد فترة من الوقت إذا به يقول لك : «دعنا نعقد سلاماً . أنا سوف أعطيك حجرة واحدة من ذلك البيت الكبير مقابل أن تتوقف عن معركتك ضدي فأنا سوف أبادل الغرفة بالسلام» . هل يمكن اعتبار ذلك الشخص فعلا يسعى للسلام»؟ .

ونظرا لاختلال ميزان القوى الإقليمي والدولي ، فإن محادثات «السلام» كانت ببساطة غطاء تستغله إسرائيل نظرا لاختلال موازين القوى لإضفاء شرعية على استيلائها على جزء ضخم من الأراضي الفلسطينية . وفي ذلك السياق التاريخي رأي القرضاوي أن الآية القرآنية التي ينبغي تطبيقها هي تلك التي تقول : «ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون» . وفي اتساق مع المنهج الاجتهادي لمدرسة الإسلاميين الجدد ، أوضح القرضاوي أنه ليس كافياً أبدا فهم الآيات القرآنية والأحاديث فقط ، إذ ظل دوماً من الضروري فهم الواقع الذي يتم تنزيل النصوص عليه .

وقد رفض القرضاوي فكرة أن قبول الرسول للهدنة مع العدو مثلت إطاراً لفهم التسوية التي عقدتها منظمة التحرير الفلسطينية مع إسرائيل في مدريد وأوسلو . وختم رد فعله على فتوى ابن باز بأن نصح الأخير برفق بأن استشارة الخبراء في قضايا الحرب والسلام قبل الحكم على قضية حيوية للعالم الإسلامي -مثل مصير القدس- تعد تماماً كاستشارة خبراء الاقتصاد والطب قبل إصدار فتاوى بشأن هذين المجالين . وهكذا فإن النصوص التي ذكرها الشيخ ابن باز لا تنطبق على القضية موضع النظر ومن ثم ليست للفتوى مشروعية . وأضاف القرضاوي أن «أرض فلسطين

ليست ملكا للفلسطينيين وحدهم وإنما للأمة كلها بأجيالها المختلفة» . وأنهى حديثه قائلا : «إذا تخلى الفلسطينيون عن الأرض فمن واجب الأمة كلها الدفاع عن حقوقها ، فإن لم تستطع ذلك بالقوة فإن عليها القيام بذلك على الأقل بالكلمات» .

وتشير توصية القرضاوي الأخيرة إلى وعي الإسلاميين الجدد بالضعف العام الذي تعاني منه الدول العربية في مواجهة القوة الإسرائيلية الشاملة ، ولكنهم يرفضون قبول الحجة القائلة بأن لا بديل سوى الإذعان للمفاوضات المفروضة . وهم يوضحون أن إسرائيل طالما أفرغت فكرة «السلام» من أي محتوى ذي معنى حقيقي عبر استعراضها المتغطرس للقوة التوسعية والذي ينعكس بوضوح في الاستيطان المستمر في الأرض المحتلة وقمع الشعب الفلسطيني عبر قوانين العمل والضرائب والإقامة . ويقول الإسلاميون الجدد صراحة لشباب مصر والعالم الإسلامي إننا في ضعفنا عجزنا عن حماية الأرض الفلسطينية ، ولكنهم يرفضون التخلي عن مبدأ استعادة الأرض المحتلة . وبدلا من ذلك هم يدعون إلى إستراتيجية الترحيل طويل الأجل . فالإسلاميون الجدد يؤمنون أن على العالمين العربي والإسلامي التمسك بإمكانية إيجاد حل عادل للصراع مع إسرائيل . وفي الوقت ذاته لا بد أن يكون مفهوما أن ذلك لن يتحقق إلا إذا أدى التطور السياسي والاقتصادي إلى خلق توازن قوي سوات تتمكن من خلاله نظم عربية ديمقراطية من العمل في إطار إسلامي لضمان الحقوق الفلسطينية .

ويدرك الإسلاميون الجدد أن النظام المصري خاضع لضغوط قوية للالتزام بعملية المفاوضات التي تم فرضها . وفي ظل انصياع النظام ، فإنهم يرنون إلى مقاومة الناس . وفي هذا السياق ، يستشهد سليم العوا بالشيخ اللبناني المعروف محمد مهدي شمس الدين قائلا : «إن أفكاره بشأن الصراع العربي الإسرائيلي تستحق أن نتذكرها . فهو قال إنه ليس من المهم تسوية الصراع الآن» . وخلال فترة تأجيل الحل ، حث شمس الدين الشعوب العربية على الاستمرار في صمودها وتجاهل الإسرائيليين في كل مناسبة . وفي شرح تلك الاستراتيجية ميز شمس الدين بين الحكومات والشعوب ؛ فالحكومات تواجه معضلات ينبغي عليها التعامل معها - على حد تعبيره- أما الشعوب فلها خياراتها . وأشار إلى أنه بينما «يجوز للحكومات أن تستمر في عملية السلام المفروضة عليها بفعل الضغوط الدولية «فإنه بإمكان الشعوب ممارسة الخيارات المفتوحة أمامها . ومن الناحية العملية -كما يقول شمس الدين- فإن ذلك لا ينبغي أن يمثل عبئا على الناس لا قبل

لهم به ، مطالباً «بمجرد رفض التعاون الثقافي والاقتصادي وعدم الدخول في حرب إلا إذا اعتدت إسرائيل على الأراضي العربية»[٣٧] .

وقد تبنى الإسلاميون الجدد ذلك الموقف العام المتمثل في المقاومة السلمية في الأجل القصير ، والترحيل على المدى الطويل . ويشرح البشري أن على المصريين أن ينظروا إلى اتفاقات كامب ديفيد باعتبارها «تحول الصراع مع إسرائيل من صراع عسكري إلى صراع تستخدم فيه أشكال سلمية للمقاومة مثل تلك التي استخدمتها حركة غاندي للتحرير في الهند»[٣٨] . وفي حديثه مع مجموعة من شباب الجامعة الأمريكية في القاهرة ، فصل العوا في تلك الاستراتيجية العامة للترحيل من خلال خبرة الثقافة الشعبية المصرية ، فحين سأله الشباب عن رأيه في الاتفاقات التي يتم إبرامها بين الحين والآخر بدعم أمريكي قال العوا إنه يعارضها ، متسائلاً : «لماذا نتنازل عن أرضنا» . وحين سأله أحد الطلاب عما يمكن لشباب مصر أن يفعلوه رد قائلاً بأنه «في المناطق الريفية حين يستولي أحد على أرض الغير ويكون الضحية ضعيفاً عاجزاً عن استردادها ماذا يفعل؟ إن هذا الفلاح الضعيف يظل يحكي القصة لأبنائه وأحفاده جيلاً بعد جيل ، ويقول لهم لا تنسوا أرضكم . أعتقد أن هذا ما ينبغي أن نفعله . فإذا كان الحكم الراهن ضعيفاً ، علينا أن نقول ذلك للأجيال التالية لعل أحد هذه الأجيال يستعيد الأرض»[٣٩] .

ويقع منطق الترحيل هذا في القلب من موقف الإسلاميين الجدد من فلسطين باعتبارها قضية إسلامية جوهرية ، وهو ينطلق من رؤية تجديد للعالم الإسلامي الذي يصبح قادراً في وقت ما في المستقبل على استعادة حقوقه المهدرة في الحاضر . وفي أسوأ الفروض قد يظل الترحيل قائماً إلى أجل غير مسمى ، ولكن حتى في تلك الحالة ، فإن شعوب العالم الإسلامي سوف تحيا وهي على الأقل على دراية بحقوقها وبالاحتفاظ للأجيال التالية بالأمل في استعادتها .

ومن أجل الاحتفاظ بأي قدر من التفاؤل على الإطلاق ، كان لا بد من تلك النظرة طويلة الأجل ليس فقط بشأن فلسطين . فمؤشرات صعود الأشكال المتطرفة للإسلام ظلت تؤرق الإسلاميين الجدد بشدة مع نهاية القرن . لكن حتى ذلك الشعور المشترك بينهم بالانزعاج إزاء تلك التطورات السلبية ، فإنه عزز من رابطتهم وشعورهم المشترك بالمسؤولية . وقد مثل حكم طالبان في أفغانستان نموذجاً لذلك ؛ فقد وصفه فهمي هويدي في ١٩٩٦ بأنه «هدية عظيمة للذين يكرهون الإسلام»[٤٠] . في

البداية ، كان الإسلاميون من كل الأطياف بمن في ذلك الإسلاميون الجدد قد دعموا المقاومة الأفغانية ضد الغزو السوفيتي لأفغانستان ، وقد شجعوا شباب العالم العربي والإسلامي الذين ذهبوا للقتال مع الأفغان تحت رايات إسلامية . وحين بدأ السوفيت بالانسحاب ، كان رد الفعل قوياً على اتساع العالم الإسلامي . فلربما كان المقاتلون الإسلاميون يواجهون عقبات في فلسطين إلا أنهم انتصروا على قوة عظمى في أفغانستان[٤١] .

وفي واقع الأمر تعاظم الحماس للقضية الأفغانية إلى حد بدت معه وكأنها تقدمت عند البعض على كل القضايا بما فيها فلسطين ، وهو الأمر الذي قاومه الإسلاميون الجدد ؛ إذ كتب يوسف القرضاوي على سبيل المثال أن «فلسطين تظل القضية الإسلامية الأولى ، إذ ليس صحيحاً أن الحركة قد نسيت فلسطين لصالح أفغانستان» . ولم تتح الفرصة للشعب الأفغاني - الذي عانى طويلاً - للاحتفال بالانسحاب السوفيتي في ١٩٨٩ ؛ إذ سرعان ما تحول الصراع الشرس بين فصائل المقاومة إلى حرب أهلية ضارية وساءت الأمور إلى حد أن صار هناك ما يقرب من ١٧ حزباً إسلامياً تتصارع للسيطرة على البلاد . وقد حاول بعض الإسلاميين الجدد - خصوصاً يوسف القرضاوي ، ومحمد الغزالي ، وفهمي هويدي- الوساطة بين الفصائل المتنازعة دون جدوى[٤٢] . واستمرت الحرب الأهلية من ١٩٨٩ حتى منتصف التسعينات وأدت إلى نتائج مدمرة . وقد أشار الغزالي بمرارة في ١٩٩٤ إلى أن الذين قاوموا تحت راية الإسلام قد تحولوا ببساطة إلى قطاع طرق ولصوص يبحثون عن السلطة ومغانم الحرب مما أدى إلى تشويه سمعة الإسلام[٤٣] .

وقد كان تقويم الإسلاميين الجدد لحركة طالبان يتناول قصة صعودها في سياق ذلك المناخ من العنف الأهلي والتدخل الخارجي . فقد صعدوا إلى السلطة في ظل مصالح استراتيجية متغيرة ذات أبعاد دولية ؛ فمع انهيار الاتحاد السوفيتي- الذي كانت ورطته في أفغانستان قد أسهمت بلا شك في التعجيل بسقوطه- صارت الموارد النفطية والمعدنية لآسيا الوسطى فجأة متاحة لتناحر دولي من أجل السيطرة والنفوذ . وصارت أفغانستان - المدمرة والمفتوحة على كل أشكال التدخل- بمثابة البوابة لتلك المنطقة الاستراتيجية . ومن بين القوى الإقليمية ، اتخذت باكستان الخطوات الأقوى تأثيراً حتى تتطور الأوضاع لصالحها عبر دعم الطالبان . وفي الوقت ذاته انخرطت الولايات المتحدة بقوة في منطقة آسيا الوسطى ؛ حتى أن شركة شفرون

النفطية وحدها استثمرت ما يقرب من ١٠ مليارات دولار في استكشافات بترولية .

وقد نبعت معارضة الإسلاميين الجدد من واقع إدانتهم الواضحة للعنف الذي استخدمته الحركة للصعود إلى السلطة ، فضلاً عما قامت به من تشويه بالغ للإسلام بمجرد اعتلاء السلطة . فكتب هويدي أن الطالبان «دمروا العاصمة وكل النظام الحكومي في كابول» . وأدان الأساليب البائسة التي استخدموا بها السلطة التي استولوا عليها حيث «بدأوا بحرمان النساء من العمل ، وإغلاق مدارس البنات ، ومطالبة الرجال بإطلاق اللحى وتغطية الرؤوس ، وغيرها من المسائل الغبية التي تمتهن الإسلام وشريعته» . فهم لم يفهموا «فقه الموازنات ولا فقه الأولويات» . فأفعال الطالبان - عند الإسلاميين الجدد - أكدت أنهم «مسلمون جهلة يخلطون بين الدين والتقاليد ، وحتى حين يعرفون النصوص فإنهم لا يفقهون مقاصدها ، وفي جهلهم أضروا بالإسلام الذي زعموا زوراً أنهم يتحدثون باسمه»[٤٤] .

وقد تحدث القرضاوي عن أفغانستان من زاوية المسؤولية عن تلك الأرض الإسلامية التي عاث فيها الطالبان فساداً ، «فأفغانستان الحبيبة» كما وصفها القرضاوي في صيف ١٩٩٨ ليست لطالبان وحدهم ؛ فهم كحكام باسم الإسلام مسؤولون أمام عالم الإسلام كله . ولم يتردد القرضاوي في القول بأنهم فشلوا بشكل فاضح ؛ إذ تقاس إسلامية أي نظام سياسي بمستوى التقدم الذي أحرزه نحو تحقيق العدل الذي هو جوهر القيم الإسلامية . والطالبان فشلوا تماما في ذلك الصدد ، فقد «كسروا قلوبنا» بأساليبهم العنيفة والمتخلفة التي أضرت بالإسلام ضرراً بالغاً في كل مكان ، على حد تعبير القرضاوي[٤٥] .

وقد كافح الإسلاميون الجدد لخلق فرص جديدة لدعم الروابط بين العالم الإسلامي ، واحتفوا بتلك الروابط القائمة عبر إيجاد سبل مبتكرة لإحيائها ؛ فقد عملوا على مواجهة الضرر الذي لحق بتلك الروابط بسبب المتطرفين من كل لون بما في ذلك متطرفو أفغانستان البعيدة . ولكن رغم كل ذلك التركيز على عالم الإسلام ، نظر الإسلاميون الجدد دوماً إلى الأراضي الإسلامية باعتبارها جزءاً من المجتمع الإنساني الأوسع الذي ينبغي -أيضاً- أن يحظى باهتمامهم ، وأصروا على أن الشعوب المختلفة للعالم الإسلامي جزء من الجماعة الإنسانية التي تعيش معاً على كوكب الأرض - عليهم تجاهها مسؤوليات -أيضاً- ومطلوب منهم أن يلعبوا في إطارها دوراً مهماً .

إرادة الله ورحمته: المجتمع الإنساني العالمي

وتهدف آمال الإسلاميين الجدد بنجاح الصحوة الإسلامية إلى خلق عالم إسلامي مستنير واثق من نفسه. لكن الإسلام لا يقف وحده في أي من تلك الآمال كجزيرة منعزلة؛ فوجود الآخر سواء داخل أو خارج حدود الإسلام أمر مفروغ منه كجزء من الإرادة الإلهية؛ فالإسلام كما يفهمه الإسلاميون الجدد بريء من الميل الشمولي نحو تشكيل العالم على شاكلته؛ فالتعددية البشرية هي تعبير عن «إرادة الله ورحمته»، وتاريخ العالم الإسلامي لا يمكن تصوره دون التفاعل المعقد مع غير المسلمين على اختلافهم. وما يزعج الإسلاميين الجدد ليس هو ذلك القلق إزاء «الآخر» عموماً، كما هو الحال في الفكر الغربي وإنما ما يزعجهم هو أن شعوب الأراضي الإسلامية - التي تعرضت لكوارث مادية ومعنوية من جانب قوى غربية أقوى منها قد صارت عرضة لفقدان الثقة في نفسها وفي قدرتها على الحركة في العالم الأوسع كما يأمر الإسلام.

وقد تأمل كمال أبو المجد بعمق في تداعيات ذلك الانحسار المعاصر في الثقة وما نتج عنه من عجز، وهو يرى أن تأثير الغرب على المجتمعات الإسلامية قد اتخذ شكلين متميزين؛ فهناك أولاً المنبهرون بالغرب خصوصًا بآلة العلم والتكنولوجيا التي تدفع حضارته، حتى أن هؤلاء يفقدون أنفسهم من خلال التقليد لكل ما هو آت من ذلك الغرب الذي يثير إعجابهم، وهم يحلمون بمستقبل لا يمكن تصوره إلا من خلال التماهي في الغرب، ولا تعكس أفعال هؤلاء قيم الإسلام ومقاصده، وإنما تمثل نسخة باهتة من القيم والغايات الغربية. وهناك آخرون يشلهم الخوف من القوة التي خلقها ذلك التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي نفسه إلى حد أنهم ينسحبون من الساحة، ويقومون بإعادة بناء مشوهة للماضي المجيد لحماية أنفسهم مما يعتبرونه عالماً معاصراً معادياً لهم، وهم أسرى التاريخ يتصورونه كحصن دفاعي لا كمصدر للمشاركة الخلاقة مع الآخرين المختلفين معهم. ويخلص أبو المجد إلى أن كلتا الجماعتين معرضتان لفقدان القدرة للأبد على القيام بالدور البناء الذي أمرهم به الله في هذا العالم، والذي من شأنه إثراء خبرة البشرية ككل.

ومن ثم فإن (أبو المجد) يقدم رؤية وسطية لدور الإسلام في العالم، مبنية على الوعي بتاريخه المتميز وإسهامه الخاص ولكن منفتحة على خبرات الآخرين. وفي كتاباته التي تتناول الشؤون الدولية يعود مراراً إلى فكرة أن الإسلام لا يعرف الرؤى

الواحدية لمستقبل البشرية بغض النظر عن مصدرها ، ويشير إلى التعددية كفكرة جوهرية في الإسلام . وقد استوعبت مدرسة الإسلاميين الجدد في فكرها احتفاء الإسلام بالتعددية البشرية ؛ فالقرآن واضح في أن الله كان قادراً إذا ما أراد على أن يخلق البشرية كلها في صورة واحدة . وتذهب تلك الرسالة القرآنية - عند الإسلاميين الجدد- إلى ما هو أبعد من التسامح ؛ إذ ترى مقصداً إلهياً في ذلك الاختلاف البشري . ومن ثم فهم كمفكرين إسلاميين يرفضون كل النظريات الغربية التي تفرض التجانس فرضاً ، سواء كانت تتحدث عن بوتقة الانصهار أو الشعب المختار ، أو الجنس الأرقى أو الرجل الاشتراكي الجديد ؛ ففكر الإسلاميين الجدد يرى خيراً في ذلك الاختلاف بين الإثنيات والعرقيات والطبقات ، والتي سعت المفاهيم الغربية بانتظام إلى اقتلاعه أو تهميشه . وبينما تقدم الفكرة الإسلامية بشأن التعددية حصناً يحمي الأضعف ، فإنها لا تحمل بين جيناتها تمايزات للقوة ؛ فقيمة الاختلاف ليست مجرد سلاح دفاعي يستخدمه الضعفاء ، وإنما هي حالة ذهنية وروحية تنبع من عقيدة واثقة بنفسها ، وحضارة ترى قيمة إيجابية للضعفاء والأقوياء على حد سواء في تفاعلهم الإنساني التعددي .

ويؤكد ذلك التفعيل الإيجابي للتعددية البشرية على مفهوم إسلامي آخر مؤداه أن هناك حقوقاً ومسؤوليات لكل البشر بغض النظر عن موقعهم في ذلك المجتمع البشري التعددي ، وكما يقول أبو المجد فإن «الإنسان مخلوق مكرم فضله الله على غيره من المخلوقات ، ولا علاقة لذلك التفضيل بلونه أو حتى دينه إذ هو تفضيل مبني فقط على كونه بشراً» . ثم يضيف أنه «لا يوجد غموض يحيط بتلك الرسالة ، فهي بسيطة وواضحة في القرآن تم التعبير عنها بشكل مباشر في الآيات ؛ فكرامة الإنسان مرتبطة فقط بكونه بشراً وهي لا ترتبط بالمسلمين فقط ولا بالعرب فقط»[٤٦] . ومن ثم ، فإن فكر الإسلاميين الجدد يقوم على أن الاختلافات البشرية مهما بدت عميقة فإنها لا تدعم الحقوق والمسؤوليات الأساسية للإنسان ولا هي تقلل منها ؛ فالبشر متساوون ومختلفون في ذات الوقت . ويؤمن الإسلاميون الجدد بأن ذلك التدافع بين السواسية والاختلاف هو جوهر الحياة البشرية كما أرادها الله .

ومن الممكن تخيل عدد كبير ومتناقض من نظريات العلاقات الدولية التي يمكن أن تبنى على تلك المبادئ الإسلامية العامة ، لكن حتى هذا لا يعد مصدر انزعاج ؛ فالإسلاميون الجدد يدركون أنه لا توجد نظرية إسلامية واحدة للعلاقات الدولية ،

ولكن توجد معايير قرآنية لابد لأية نظرية- بغض النظر عن خصائصها- أن تتبناها ؛ فأية نظرية حتى تعتبر إسلامية ، عليها أن تتبنى مفهوم الحقوق والمسؤوليات الأساسية للبشر على اختلافهم .

وينطبق رفض الإسلاميين الجدد لكل الرؤى الشمولية للظرف الإنساني بقوة على تلك الرؤى التي يروج لها الإسلام السياسي ؛ فهم على وعي كامل بأن المعاني التي يؤكدون عليها للمبادئ الإسلامية محل جدال في العالم الإسلامي ، ومن ثم يدركون أن الإصرار على القيمة الإيجابية لتعدد البشر واختلافهم تمثل نوعاً من النقد الذاتي الذي يولونه اهتماماً كبيراً خاصة بالنظر إلى الممارسات الفعلية للمسلمين إزاء اختلاف الدين والعرق والنوع في داخل المجتمعات الإسلامية حول العالم[٤٧] . وهم يعترفون صراحة بأن المسلمين كثيراً ما عجزوا عن تنفيذ ما يأمرهم به الإسلام لا فقط في مجال التسامح وإنما -أيضاً- في الاحتفاء بالاختلاف . وفي الوقت ذاته يدرك الإسلاميون الجدد أن الكثيرين من غير المسلمين قد توصلوا إلى نفس ذلك الفهم الأخلاقي والفكري للتعددية وقيمة البشر ، وإن بدأوا من أصول وروافد ثقافية مختلفة ؛ فتلك الأفكار لا تخص المسلمين وحدهم . ولهذا السبب يؤمن الإسلاميون الجدد أن عصرنا هو عصر برزت فيه تلك الأفكار من روافد وتقاليد ثقافية عدة بعد أن تم انتهاك حقوق البشر وتجاهلها لعصور طويلة . وهم يفندون دعاوى البعض في العالم الإسلامي الذين يشككون في قيمة التعددية ، ويسعون إلى قمع الاختلاف . وهم في ذلك يقدمون أنفسهم كشركاء لأولئك الذين ينتمون إلى عوالم ثقافية أخرى ، بما في ذلك أقليات مهمة في الغرب تحتفي بالاختلاف وتكافح من أجل العدل لكل البشرية .

ولأنهم مسلحون بتلك الروح ، فإن الإسلاميين الجدد يتحركون بسهولة لافتة للانتباه في ساحة عالمية مثبطة للهمم ؛ فهم يفترضون أنه من الممكن اكتشاف نقاط تلاق تجتمع عليها البشرية ، معتبرين أن تلك هي مهمة المستقبل . وفي تلك المهمة لبناء مجتمع عالمي جديد يعتبرون أن هناك أهمية للتراث الإسلامي ؛ فهم لا يطمحون في أن يجدوا الخصائص التي تميز حضارتهم منعكسة على وجوه الآخرين ، بل على العكس يسعون إلى اكتشاف الاختلاف البشري . ولا هم يحملون معهم وثيقة إسلامية لمستقبل البشرية كلها ؛ فهم يدركون أنه لا يجوز لأمة واحدة أو ثقافة واحدة أن تكتب مستقبل البشرية ككل ، وإنما تأتي ثقتهم من ترحيبهم بالاختلاف

البشري، واحترام الحقوق والواجبات المشتركة لكل البشر. ومن هذا المنظور الإسلامي توصلوا إلى قناعة مؤداها أن العالم الوحيد الذي يمكن أن تشترك فيه كل البشرية إنما هو عالم مبني على تلك الاختلافات، وقائم على احترام حقوق الإنسان وتحمل مسؤولياته المشتركة.

ويتابع الإسلاميون الجدد العداء الخاص تجاه عالم الإسلام، والذي يبرز بانتظام في بعض دوائر الغرب، وهم يردون بهدوء على تلك الهجمات ولا يشتبكون إلا مع أكثر أشكال ذلك الهجوم تركيباً وإن ظل اشتباكهم محكوماً. وقد ادعى أحد المنظرين أن الخطوط التي سيدور عليها الصراع العالمي في المستقبل ستكون خطوطاً حضارية، وذكر المحور الكونفوشي الإسلامي كتهديد قوي للغرب. وقد رد كمال أبو المجد على فكرة «صراع الحضارات» من خلال مفهوم منافس قائلاً بأن المستقبل ينبغي أن يقوم على دعم «الاتصال بين الحضارات». ثم شرح أن ثورة النقل والاتصالات قادرة على خلق تفاعلات إيجابية، ويطالب أبو المجد العالم الإسلامي بألا يعطي كل اهتمامه للنقاد المعادين للعالم الإسلامي في الغرب؛ إذ توجد تيارات بديلة تمثل «الغرب الآخر» الذي يسعى بشكل نشط لمواجهة تلك التعريفات العدائية السلبية للعالم الإسلامي. ويرى الإسلاميون الجدد أنه بالإمكان قطعاً إيجاد تعاون بناء في صالح البشرية مع تلك الحركات والمفكرين(٤٨).

ويكتسب ذلك الشعور القوي بإمكانية لعب دور عالمي إيجابي مع آخرين لهم الأفكار ذاتها- إلحاحاً ينبع من إدراك الإسلاميين الجدد لاحتياجات البشرية. فمثل غيرهم من الأقليات المستنيرة حول العالم فهم يتأثرون بشكل مباشر وشخصي بالأخطار المشتركة التي تواجه الضعفاء وكوكب الأرض، فضلاً عن الأوبئة العالمية والدمار البيئي والويلات التي لا تنتهي للحروب والفقر. وتكشف بياناتهم المشتركة وكتاباتهم الفردية عن اهتمام نشط بتلك القضايا الملحة للبشرية، وهم يقفون مع أولئك المستعدين للتخلي عن الأساليب القديمة التي تفرز الجشع المتمحور حول الذات والعنف الأحمق، كما عبر عنه بيانهم، ويشجعون بدلاً من ذلك على التنافس في العمل الإيجابي من أجل خير البشرية وإعمار الأرض(٤٩).

وقد كان من السهل على نقاد الحركة الإسلامية التغاضي عن ذلك الاستعداد لدى الإسلاميين الوسطيين مثل الإسلاميين الجدد للتفاعل مع العالم؛ فهم ببساطة يضعون كل الإسلاميين في سلة واحدة، ثم يركزون الاهتمام على أسوأ التصريحات

والأفعال الصادرة عن أكثرهم انغلاقاً . ولكن حين يتم التمييز موضوعياً بين الأصوات المختلفة داخل التيار الإسلامي تبرز صورة مختلفة تماماً ؛ ففي الداخل ، وقف الإسلاميون الجدد بانتظام ضد إسلاميين ضيقي الأفق يتخذون موقفاً دفاعياً ، ويشعرون بالخوف على إسلام ضعيف إلى حدِّ رفضِ الانخراط في جهود التعاون على المستوى الدولي . وأحد المعايير الحاسمة التي تكشف عن موقف الانفتاح هو تبني الإسلاميين الجدد للكفاح العالمي من أجل حقوق الإنسان ؛ فقد لعبوا دوراً نشيطاً في تلك الجهود الأولية لإعطاء تلك الفكرة المجردة معنىً ملموساً له أصداؤه في العالم .

ففكرة الحقوق الأساسية للإنسان التي يشترك فيها الناس عبر الحدود هي أساس كل الجهود الرامية إلى خلق مجتمع إنساني عالمي ، ومن المستحيل أن تستمع إلى الإسلاميين الجدد في حوار ممتد حول أوضاع البشرية ، أو تشهد دورهم النشط في المنتديات الوطنية والإسلامية والدولية دون أن تدرك التزامهم الذي لا يهتز بأن البشر في كل مكان لهم حقوق أساسية لا بد من حمايتها . صحيح أنهم يأتون للإيمان بتلك الفكرة من واقع تراثهم ، وصحيح أنها تأخذ عندهم لوناً إسلامياً ، إلا أن ذلك التعقب للأصول الإسلامية للفكرة لا يحول على الإطلاق -عندهم- دون التوصل إلى أرضية مشتركة مع الآخرين .

ويؤيد كل الإسلاميين الجدد فكرة الحقوق الإنسانية للبشر في كل مكان . ولكن مثلما يفعلون في قضايا أخرى فإنهم يتميزون عن بعضهم البعض بشأن ما يركزون عليه . فتعدد رؤاهم في فهم حقوق الإنسان ودعمها إنما يقوي من قدرتهم على طرح ذلك المفهوم على جمهور أوسع . وبغض النظر عن الاختلافات فيما بينهم ، فإن هناك حساً نقدياً واضحاً في تناولهم جميعاً لمفهوم حقوق الإنسان ؛ فهم يفندون مزاعم بعض الغربيين الذين يعتبرون أن فكرة حقوق الإنسان ذات أصول غربية بحتة . وفي الوقت ذاته ينتقدون السجل البائس لانتهاكات حقوق الإنسان في مصر والعالم الإسلامي ، الذي صار فيه انتهاك حقوق الإنسان يتم بشكل روتيني ، وأحيانا ما يتجاهل البعض أن هذين النوعين من النقد يؤكدان على التزام قوي بالمبدأ نفسه .

ولطالما رفع محمد الغزالي صوته ضد غطرسة الغرب وإصراره على طرح مفهوم حقوق الإنسان بمنطق غربي صرف يتجاهل إسهامات الآخرين في تطوره . وفضلاً عن ذلك ، فإنه كان مقنعاً حين أشار إلى الزيف المتمثل في التطبيق الانتقائي حين يصبح مبدأ حقوق الإنسان أداة من أدوات السياسة الخارجية ، كما هو واضح في الحالة

الأمريكية . ويتحدث الغزالي بالقدر نفسه من الانفعال بل وبشجاعة أكبر حين يدين انتهاكات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي ، بما في ذلك سجل حقوق الإنسان الخاص بنظام الحكم القائم في بلده الذي يعيش فيه(٥٠) .

ويعبر فهمي هويدي عن حسرته لأن الناس في العالم الإسلامي تجهل الإسهامات التي قدمها تاريخهم للفكرة الرئيسية المتمثلة في أن لكل البشر حقوقاً أساسية . ويشير إلى أن العالم يهتم بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان بينما يعجز العالم الإسلامي عن الاهتمام بالأحداث التاريخية الحاسمة التي أعطت لتلك الفكرة جذوراً راسخةً في الحياة الثقافية للمسلمين ،لكن هدف هويدي هنا هو فصل فكرة حقوق الإنسان عن إلحاقها بالغرب وحده ؛ وذلك من أجل جعل المفهوم مشتركاً على نطاق واسع . وهو لم يشكك أبداً في المفهوم نفسه ، فرغم امتعاضه السابق الإشارة إليه إلا أنه يقول إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يستحق الاحتفال به ، ويدعو إلى الاعتراف به خصوصاً في العالم الإسلامي ، كما يدعو إلى الاعتراف بالإسهامات التي أتت من تاريخ العالم الإسلامي وكانت لصالح البشرية ككل(٥١) .

وقد فصل سليم العوا في كيفية اعتبار مفهوم حقوق الإنسان إنجازاً مشتركاً وهدفاً للبشر في كل مكان . والعوا عضو فاعل في حركة حقوق الإنسان ، ويحتل موقعاً قيادياً في المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، وهو يعمل بسهولة ويسر مع عدد من الفاعلين الذين يأتون إلى حقوق الإنسان من مشارب فكرية مختلفة . وفي إحدى مداخلاته العلنية مع الاقتصادي الليبرالي سعيد النجار ، أوضح العوا تلك النقطة حين أشار إلى أنه لا حاجة للاستغراق طويلاً في أهمية المسارات المختلفة التي يسلكها الناس للوصول إلى النقطة نفسها وهي أن حقوق الإنسان حقوق أصيلة . وأكد العوا بدلاً من ذلك على الحاجة إلى أن يسعى أولئك الفاعلون على اختلافهم للعمل معا بحثاً عن أرضية مشتركة تجعل العمل ضد انتهاكات حقوق الإنسان ممكناً وفاعلاً(٥٢) .

ولا يعني رفض الإسلاميين الجدد للحتميات التي تنطوي عليها الأيديولوجيات الغربية ولجمود الوسائل المقترحة للوصول إليها- انغلاقاً إزاء الغرب المهيمن عموماً ؛ فهم يدركون أن مثل ذلك الانغلاق لا يجوز بالنظر إلى قدرة الغرب على الاختراق . وهم -أيضاً- يشعرون أنه لا يجوز اعتبار كل التطورات ذات النشأة الغربية لها السمة نفسها من الجمود والتمركز حول الذات ، وبهذه الروح يستجيب الإسلاميون الجدد

لصعود الحركات الاجتماعية العالمية خاصة تلك التي تعمل من أجل حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية ، وهم إذ يفعلون ذلك إنما يعارضون بقوة الأصوات الإقصائية في ربوع الإسلام السياسي التي تهاجم كل تلك المفاهيم والحركات باعتبارها تدخلات أجنبية . وفي الوقت ذاته ، يدرك الإسلاميون الجدد أن تلك الحركات لا تملك أية حصانة طبيعية ضد التشوهات التي تحدث بسبب قوة الغرب السياسية والاقتصادية والثقافية . فحين تظهر نبتاتها في العالم الإسلامي يسجلون مواقفهم حول كيفية صنع أجندات تلك المنظمات والدوافع وراءها ، وهم -أيضاً- لا يوافقون بالضرورة على الصياغات التي يقترحها أولئك الفاعلون غير الحكوميين على الساحة الدولية ، ويدركون أن الكثيرين داخل تلك الحركات ينظرون لكل الإسلاميين بعين الشك ، ويقفون موقفاً معادياً لما يعتبرونه مواقف إسلامية تتعلق بحقوق الإنسان والمرأة والأقليات . وفي هذا الصدد ، غالباً ما لا يجد الإسلاميون الجدد تلك الجماعات أكثر دراية بشأن تعددية الرأي في الإسلام -وخصوصاً لدى الوسطية- من غيرهم في الغرب ، ولكن رغم كل تلك التحفظات المهمة يولي الإسلاميون الجدد اهتماماً معتبراً للأمل الكبير الذي تحمله تلك الحركات الاجتماعية الجديدة ، وينظرون لهم باعتبارهم شركاء محتملين للإسلاميين في كفاحهم من أجل حقوق الإنسان والعدل الاجتماعي[٥٣] .

وتكشف ردود أفعال الإسلاميين الجدد إزاء المؤتمرات الدولية بشأن القضايا العالمية - والتي تلعب فيها تلك الحركات الاجتماعية الجديدة دورها الأكبر - تكشف بشكل ملموس وواضح عن اهتمامهم بهذا البعد ، فلعل أهم ما قدمته تلك السلسلة من المؤتمرات هو ذلك الأمل في أنه من الممكن على الأقل وضع اللبنات الأولى لبناء مجتمع إنساني عالمي في عصرنا الراهن ، فمن خلال التفاعلات الأولية والمتحفظة في تلك الاجتماعات العالمية نشأ إطار للتعاون ، وإن ظل يتسم بالسيولة . وفي إطار تلك الشبكة الواسعة وغير المنظمة ، كان من الممكن للعاملين في حقل واحد أن يعرفوا بعضهم البعض ، وهم إذ يفعلون ذلك يحتفظون باختلافاتهم التي تمكنهم من الاستمرار في العمل بفاعلية على المستوى المحلي والدولي معاً . وقد لاحظ الإسلاميون الجدد أن وجود مثل ذلك المجتمع الإنساني الذي لم تتضح ملامحه بعد والمبني على المساواة والاختلاف معا بمثابة أمل لفتح الباب أمام تفاعل مشترك من أجل خير البشرية .

والكثيرون في مصر - لا فقط الراديكاليون المنتمون للإسلام السياسي - كانوا قد استقبلوا كل تلك الجهود - خاصة المؤتمرات الدولية التي نظمتها الأمم المتحدة- بالعداء التقليدي والشعارات المعروفة لشعب يعاني انكشافاً ويواجه تدخلات خارجية . هذا بينما اندفع آخرون -دون تفكير- للاحتفاء بتلك الصياغات الجديدة للمؤسسات الغربية الكبرى ، وكأن المصريين وغيرهم في العالم الإسلامي عاجزون عن تقديم شيء متميز في تلك المنتديات الدولية . وفي ذلك السياق من الرفض في جانب ، أو جلد الذات في جانب آخر ، برزت مواقف الإسلاميين الجدد ومبادراتهم كبلسم مطمئن ؛ فقد مثلت مواقفهم الجماعية نموذجاً للبديل المتوازن الذي يمثل اشتباكاً إيجابياً ونقدياً في آن معاً ، ويوحي بأن العالم الإسلامي ينطوي على ما هو أكثر من الجروح التي عاناها أو المعضلات التي يواجهها ؛ فقد جاءت مداخلاتهم بمثابة دعوة للتعاون إلى من يشاركونهم الرؤى من المسلمين وغير المسلمين حول العالم للبحث عن حلول(٥٤) .

وقد جاءت أكثر تلك الاستجابات حيوية بشأن ما تحمله تلك الجهود الجديدة من أجل التعاون الدولي من أمل للبشرية من قِبَل فهمي هويدي ؛ فقد استخدم موقعه في الأهرام ليجذب الانتباه بانتظام إلى تلك السلسلة من المؤتمرات الدولية ، داعياً العالم الإسلامي إلى إعطائها كل الاهتمام(٥٥) . فعشية المؤتمر الدولي للعدالة الاجتماعية الذي عقد في كوبنهاجن في شتاء ١٩٩٥ مثلاً ، اعتبر هويدي أعمال تلك القمة الاجتماعية جزءاً من الجهد الساعي إلى كتابة ما يرقى إلى مستوى «الدستور العالمي» . وشرح أن مؤتمر كوبنهاجن هو الخامس في سلسلة من سبعة مؤتمرات منها مؤتمر الطفل الذي عقد في نيويورك ، والبيئة الذي انعقد في ريو دي جانيرو ، وحقوق الإنسان الذي عقد في جنيف ، ثم مؤتمر السكان والتنمية في القاهرة ، ومؤتمر المرأة في بكين وأخيراً مؤتمر الجريمة . ويصدر كل مؤتمر ميثاقاً يعبر عن الإجماع الدولي الذي يتم التوصل إليه بشأن القضية موضوع المؤتمر ، ومن ثم يمكن للوثائق السبعة أن تمثل معاً دستوراً يهدف إلى «تسوية القضايا الكبرى ، وتنظيم أمور العالم على هذا الأساس»(٥٦) .

ورغم اهتمامه بإشاعة أخبار تلك الجهود ودعمها ، إلا أن هويدي عبر عن فهم واقعي لآفاقها شارحاً «أن تلك الاتفاقات والبيانات ليست ملزمة من الناحية القانونية والعملية» . فقد أدرك هويدي أن الرؤى التي تسعى لبناء مجتمع عالمي لا تملك

القدرة على الإلـزام بل - وهو الأهم - تفتقد القدرة على تحقيق الإجماع الذي يذهب لما هو أبعد من المبادئ العامة إلى الأمور المتعلقة بالتطبيق العملي . ومع ذلك فهو يؤكد على التأثير الأخلاقي الذي تحمله مثل تلك المعايير الدولية غير الملزمة ؛ «فهذه الاتفاقات الدولية مهمة على المستوى الأخلاقي وتزداد أهميتها تلك يوماً بعد يوم ، وهي تستمد فاعليتها من كونها توضح طبيعة العالم المبتغى من خلال رؤية دولية»[٥٧] .

ومن ثم رحب الإسلاميون الجدد بأعمال تلك المؤتمرات ، واعتبروها ذات قيمة حقيقية رغم التقدم المتواضع الذي تحرزه نحو بناء المجتمع العالمي ، فقد أدركوا على الفور أن المعايير الدولية التي يتم الاتفاق عليها في تلك المنتديات الدولية من شأنها أن تحفز جهود الإصلاح المحلية وتدعمها ، شريطة أن تمثل بالطبع وفاقاً دولياً حقيقياً . ولهذا ، الغرض حثوا العالم الإسلامي على المشاركة الكاملة في المنتديات الديمقراطية التي جمعت العالم كله معاً لصياغة تلك المبادئ . وقد برهن الإسلاميون الجدد على أنهم على استعداد للتعلم من خبرات الآخرين بنفس مقدار حرصهم على تقديم رؤاهم المتعلقة بالتراث والتاريخ الإسلامي . وحيث صارت أعمال تلك المؤتمرات متاحة للجميع أظهروا تقديراً عميقاً للعمليات الدولية المعقدة لبناء وفاق دولي ، ونشروا من خلال كتاباتهم دروس تلك العملية السياسية الدولية الديمقراطية ، وفي تقويمهم لمضمون أعمال تلك المؤتمرات مكنهم الطابع المركب لفكرهم من تحديد المساحات العريضة للاتفاق العام مع ذلك الإجماع الدولي رغم تأكيدهم في الوقت ذاته على الخصوصية الإسلامية . وفي أغلب الأحيان كانوا قادرين على بلورة ما اتفقوا معه من مبادئ عامة محورية ، بينما احتفظوا بالحق في الاختلاف الثقافي بشأن كيفية تحقيق تلك المبادئ العامة على أرض الواقع .

وقد نبع رد فعل الإسلاميين الجدد المبني على الثقة بالذات من إيمانهم بأن الإسلام قد سمح بالهويات السياسية المركبة والولاءات الإنسانية المتعددة . ولم يوافقهم في ذلك كل عناصر التيار الإسلامي ؛ فعلى سبيل المثال ، حين أعلن أن مؤتمر السكان والتنمية سوف ينعقد في القاهرة ، أدانت أصوات إسلامية الفكرة ذاتها معربة عن مخاوفها من أن المناقشات سوف تتطرق حتماً إلى قضايا جدلية متعلقة بالحرية الجنسية ، والمسائل الأعم المتعلقة بدور المرأة والتي طالما أدت إلى هجوم غربي على العالم العربي الإسلامي . وقد رفض الإسلاميون الجدد تلك الرؤية المنطلقة من

موقف دفاعي ، ودعوا إلى المشاركة في الساحة الدولية في قضايا تحظى بذلك الاهتمام العالمي الواضح ؛ فهم يؤمنون بأن المفكرين الإسلاميين سوف يستفيدون كثيراً من ذلك التفاعل ، وكانوا على ثقة -أيضاً- بأن لديهم ما يقدمونه في مثل تلك النقاشات بناء على ثقتهم فيما يقدمه استلهام القيم والمقاصد العليا للإسلام للبشرية . بل يعتقد الإسلاميون الجدد أن الاعتراف بفشل المسلمين في تحقيق تلك المقاصد العليا من شأنه أن يمثل في ذاته دروساً لهم وللآخرين . ففي النهاية ، أين يمكن للبشرية المهانة في هذا العالم أن تجد مجتمع العدل الذي دعا له الإسلام؟ فوفق هذا المعيار المحدد لا توجد نماذج جاهزة ، ولا سجل تاريخي خال من الفشل والعجز .

ولم يكن أبو المجد مبالغاً حين كتب يقول إن مؤتمر القاهرة للسكان «جلب العالم إلى مصر» . فقد أدى الصخب الإعلامي في الصحافة المصرية بشأن قضايا كالإجهاض والحرية الجنسية ، فضلاً عن متابعة أعمال المؤتمر نفسه إلى تسليط الأضواء لفترة قصيرة على الخريطة الجديدة للعمل السياسي الدولي ، ففي القاهرة كان مر '' كن للمرء في خريف ١٩٩٤ أن يشهد نشطاء من كل مكان في العالم يشتبكون بأقصى درجة من الصراحة بشأن قضايا محورية وجدلية تتعلق بالسكان والتنمية ، واتضحت بجلاء الأشكال الجديدة من التفاعل الإنساني التي صارت ممكنة بفضل ثورة المعلومات ؛ فقد أدى التدفق اللامحدود للصور والمعلومات إلى انكشاف كامل لكل أشكال الواقع المؤلم . ولكن في الوقت ذاته كشفت التفاعلات الجديدة -خصوصاً بين المنظمات غير الحكومية- عن كيفية ظهور شبكات عالمية للعمل السياسي تنشأ بفعل الحاجة إلى العمل بشأن مشكلات ذات طابع عالمي .

لكن بالنسبة لمصر ، كان المؤتمر قد كشف عن أسوأ مظاهر تحلل الحياة العامة ؛ فقد ذهبت أكثر عناصر التيار الإسلامي رجعية إلى حد المطالبة برجم المؤتمر ، واستغلت أكثر العناصر عداءً للتيار الإسلامي تلك التصريحات غير المسئولة لتشويه مواقف الإسلاميين جميعاً ، ولم يكن ما نشرته الصحف معبراً عما يمكن أن تفعله البشرية التي تحيق بها الأخطار من أجل الحد من الإضرار بالبشر وبكوكب الأرض بقدر ما كان كاشفاً عن جروح عميقة لحضارة يعوزها الشعور بالأمن ، ومعبراً عن سعى لتحقيق مكاسب سياسية لتيار أو آخرمن منطلق دفاعي .

وإزاء هذا المشهد ، كان أبو المجد صامتاً في البداية حتى وصل التدهور في الجدل العام إلى مستوى جعل استمرار الصمت مستحيلاً . وحين تحدث اتضح أمران

رئيسيان[٥٨] ، أولاً لم يكن لدى (أبو المجد) عبارات غاضبة يضيفها إلى حروب مصر الثقافية بين الإسلاميين والعلمانيين . وثانياً أنه بينما ركز الآخرون اهتمامهم بشأن أحداث المؤتمر على الفرص المتاحة لتسجيل نقاط على خصومهم السياسيين ، رأي أبو المجد في المشهد أموراً أخرى .

ففي نمط الخطاب والعمل الذي أحاط بمؤتمر السكان ، قرأ أبو المجد الخطوط العريضة للإجابة عن سؤال أكبر : ما الذي يجب على البشرية أن تفعله من أجل إقامة مجتمع عالمي؟ أو إن شئت الدقة فإن السؤال الأهم هو ما الذي يتطلبه ذلك من المصريين كجزء من العالم الإسلامي؟ وجاءت إجابة (أبو المجد) أن المطلوب ليس أقل من «قفزة في المكان والزمان» . فذلك البعد الجديد للعمل السياسي العالمي من شأنه أن يواري الاختلافات ، ويؤكد على الحقوق والمسئوليات المشتركة للرجال والنساء الذين يعملون من أجل بناء ذلك المجتمع العالمي . والانتماء إلى هذا العالم الجديد يتطلب الثقة في القدرة على العمل المشترك وبناء تلك الأشكال المختلفة للتفاعل الدولي ، كما يتطلب الشجاعة في مواجهة الواقع الجديد المحيط والذي لم يعد من الممكن تجاهله . وهو يتطلب -أيضاً- إبداعاً في خلق أشكال جديدة من الانتماء للعالم يمكن من خلالها مواجهة المخاطر المشتركة ، والتعبير عن القيم المشتركة .

وكان أبو المجد على دراية كاملة بأن الكثيرين من المصريين سوف يخشون من تلك الدعوة لمواجهة تحديات العصر الجديد ؛ فقد كان للسنوات الطويلة من مقاومة التبعية الثقافية تأثيرها العميق ، والمصريون - مثلهم مثل غيرهم في دول أخرى صغيرة وضعيفة - اكتسبوا عبر الزمن «مشاعر وذهنية يهيمن عليها الخوف من الآخرين» . وفي رأي (أبو المجد) فإن تلك المحنة قد شوهت الفكر العربي والإسلامي بفعل ما نتج عنها من عزلة مفروضة ذاتياً تتسم بالدفاع عن كل ما هو محلي ، والتردد في التفاعل مع الآخرين . ونتيجة لذلك ، سرى الوهم القائل بأن المشكلات الرئيسية يمكن حلها كقضايا محلية دون التعاون مع باقي العالم . وإضافة لذلك ، كما يقول أبو المجد ، فإن المفكرين حين يبحثون عن حلول لتلك المشكلات فإنهم في أحيان كثيرة لا يبحثون عنها إلا في صفحات الماضي «بإيمان عميق بصفحات التاريخ وكأن الثقافة لم تزدهر إلا في تلك الأزمنة السابقة» . ورغم فهم (أبو المجد) لأصولها إلا أنه يرفض مفاهيم مثل «الأصالة» ، و«الخصوصية الثقافية» ، حين يتم إساءة استخدامها لدعم تلك التوجهات المعوقة ، فالكثيرون يخطئون حين يعتقدون أنه «من أجل حماية

الأصالة فإن علينا بالضرورة أن نوثق علاقتنا بالتاريخ والماضي» . فقد صاروا شديدي الخوف إلى الحد الذي يجعلهم «يعتبرون فك الارتباط مع أي من عناصر الماضي إنكاراً للخصوصية الثقافية وخطوة أولى نحو تدمير الثقافة الموروثة» . وينتج عن ذلك النوع من التفكير -كما يحذر أبو المجد- تحجر الثقافة الإسلامية ؛ إذ من شأن ذلك أن يوقف تطورها ، ويجعلها تعتمد على تمجيد مفتعل لماضي متخيل .

ثم أوضح أبو المجد أن مؤتمر القاهرة «قد جلب إلينا ثقافات أخرى بعد أن رفضنا أن نذهب إليها» . فمع ثورة تكنولوجيا المعلومات ، صار من المستحيل أن تظل الثقافات والشعوب منعزلة عن بعضها البعض . ومهما كانت المميزات - المشكوك في أمرها- لاستراتيجية العزلة في عصور سابقة ، فإن ذلك المنهج لم يعد ممكناً أصلاً . ودعا أبو المجد المفكرين من كل لون «للاستمرار في الخروج من العزلة والبناء على «الصدمة» التي أحدثها مؤتمر القاهرة» .

ولم يكن أبو المجد يتعامل مع فكرة الصدمة بخفة ؛ فتعليقاته عن القضايا الأكثر جدلية التي ناقشها مؤتمر القاهرة كانت مثالاً جريئاً لنوع الشجاعة المطلوبة من المصريين حتى يصبحوا فاعلين في المجتمع العالمي ؛ فقد أشار إلى الجدل الذي دار بشأن الإجهاض وقضايا الجنس ، وقال إن المصريين جزء من العالم ولا خيار أمامهم سوى مواجهة حقائق الحياة المعاصرة والتعامل معها . «فحين أعلن أن مؤتمر السكان سوف يعقد في القاهرة ، بدأ الصخب حول القضايا التي وضعت على أجندته ، وتركز الجدل على الإجهاض والحرية الجنسية ، ولم اشترك في ذلك الجدل لأنني أرى ومع كامل الاحترام لتلك الرؤى ، أن ذلك كان أحد تجليات غياب الوعي بشأن ما يحدث حولنا في العالم ، وكان -أيضاً- أحد تجليات استمرار العزلة- المفروضة ذاتياً- عن الزمان والمكان ، وهو -أيضاً- إصرار على التعامل مع القضايا الحيوية الملحة من خلال رؤية محلية بحتة تقوم على الاعتقاد بأن العزلة ممكنة» .

ولم يكن أبو المجد رجلاً يقبل بالرجم في مواجهة الأفكار ، فأشار إلى أن الرؤى والممارسات المثيرة للجدل بشأن الإجهاض والسلوك الجنسي لم تنشأ في المؤتمر ؛ إذ هي على العكس من ذلك كانت جزءاً من الأجندة الاجتماعية لمجتمعات أخرى على مدى عقود . وكان لابد من توقع أن تصل أصداء تلك المناقشات إلى مصر كأمر حتمي ؛ فعزلة مصر كانت «قد أخرت ذلك فقط ، ومن ثم أخرت تعبيرنا عن رؤانا بشأن تلك الأمور» . وكانت صياغات (أبو المجد) توضح أن موقف الإسلاميين الجدد

ينطوي على الاستعداد للاستماع لمواقف الآخرين، وتقييم الأفكار التي يطرحونها من واقع قيم حضاراتهم، وقد أوضحت ردود أفعال الإسلاميين الجدد بشكل ملموس ما يعنيه ذلك؛ ففي بعض الأحيان برزت في تلك التفاعلات مشتركات غير متوقعة، فرغم الاهتمام الصاخب بالاختلافات، أشار سليم العوا إلى أن «بيانات مؤتمر القاهرة بشأن تمكين المرأة ومساواتها بالرجل إنما هي تكرار لقيم إسلامية أصيلة»[٥٩]. بل أكثر من ذلك رفض سليم العوا المخاوف التي عبر عنها البعض من أن بعض النصوص التي أتى بها المؤتمر بشأن حق المرأة في الميراث تقوض النصوص الإسلامية في ذلك الشأن، وهو ما اعتبره سليم العوا مخاوف لا أساس لها. ففي عبارات محسوبة بميزان العقل، شرح أولاً أن حقوق الميراث بين المرأة والرجل لا تختلف دوماً في الإسلام، بل إنها حين تختلف ترجع إلى علاقتها بالمسؤوليات الاجتماعية غير المتساوية بين الجنسين ومن ثم فهي عادلة، واعترف العوا أن توضيح هذه الأمور يحتاج إلى فقه جديد، وأشار إلى دراساته ودراسات آخرين من الإسلاميين الجدد باعتبارها تسهم في ذلك الجهد تحديداً في المجتمعات الإسلامية[٦٠]. وفي الوقت ذاته أشار إلى أن المؤتمر حمى بشكل مناسب تلك المسائل من التدخل الخارجي عبر النص الواضح على أن «تطبيق نصوص الوثيقة النهائية يتم وفق قيم كل مجتمع»[٦١]. ولأن تقييم العوا خلا من الميل نحو اتخاذ موقف دفاعي، فقد سمح له ذلك بأن يعترف صراحة بأن هناك قضايا تخص المرأة تحتاج إلى اهتمام محلي. وقد شدد العوا على أهمية التذكير بأن هناك مسؤوليات تجاه المرأة أقرها الإسلام صراحة من حيث المبدأ، ولكنها كثيراً ما يتم تجاهلها في الممارسة. وعلق موافقاً على النص في الوثيقة النهائية على أن على الرجل المشاركة في أعمال المنزل ورعاية الأطفال. ولعل خبرته الدولية هي التي جعلته يعرف على وجه اليقين أن أعداداً كبيرة من الرجال في الغرب لا يقومون بتلك المسؤوليات مثلهم مثل الرجال في مصر، بغض النظر عن طبقتهم الاجتماعية أو توجههم الأيديولوجي، وبضبط النفس الذي عرف عنه، أشار إلى أن «مشاركة الرجال في تحمل أعباء المنزل المتعلقة بتربية الأطفال واجب شرعي على الأزواج لم تخترعه الوثيقة»، «وإذا كان المؤتمر قد ذكرنا بواجباتنا تجاه النساء فإن الشكر واجب»[٦٢].

ويضيف أبو المجد أنه من أجل معرفة موقف حضارتنا العربية والإسلامية بشأن «القضايا الكبرى» فإن المرء يحتاج إلى فهم معنى أي نص بعينه في إطار سياقه الأعم

المتعلق بالمقاصد العليا للشريعة الإسلامية ، فالتعامل مع العالم على أسس إسلامية يتطلب ما هو أكثر من ذكر انتقائي لبعض النصوص أو التركيز على أحداث منعزلة . فأن تكون مسلماً لا يعني أنك تلقائياً تفهم الإسلام ، وأن تعيش في أرض الإسلام لا يضمن لك أن تعي التراث الإسلامي . فذلك الوعي يتطلب فقهاً للنصوص المقدسة وفقهاً للواقع -أيضاً- يصر عليه الإسلاميون الجدد(٦٣) . فالمطلوب على حد تعبير (أبو المجد) هو «وعي يذهب إلى ما هو أبعد من آراء السابقين ، ويضع النصوص في علاقة صحيحة مع عالم متغير ، ويستكمل تفسير السابقين للنصوص عبر تفسيرات معاصرة تستجيب للواقع الجديد» .

وتذهب الدروس المستفادة إلى ما هو أبعد من مجرد القضايا التي أثارها مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ؛ فالإسلام المحبوس في ماضيه والمنعزل على العالم لا يمكنه أن يأمل في تسجيل إسهامه الفكري والقيمي في الكفاحات المعاصرة ، ولا يجوز للذين يتحدثون عن رسالة الإسلام أن يفعلوا ذلك من موقف دفاعي أو بمنطق ردود الأفعال ؛ فالثقافة الإسلامية لم تكن أبدا بتلك الهشاشة والمحدودية التي تعبر عنها تلك المخاوف المبالغ فيها . إذ من الضروري -كما كتب أبو المجد- «تشجيع سلوك الثقة بالنفس بين العرب والمسلمين الذين عليهم أن يدركوا أنهم أصحاب رسالة للإنسانية في كل مكان ، وهي رسالة لا يمكن أن تصل إذا ما استسلم حامل الرسالة إلى جلد الذات والانسحاب والعزلة»(٦٤) . ورغم إدراك (أبو المجد) أن مثل ذلك الانفتاح على العالم والاستعداد للاشتباك مع أفكار الآخرين يتطلب شجاعة أخلاقية ، فإنه أكد على أن المصريين قادرون على تحمل تلك المسئولية وما هو أكبر منها ، وتستلزم هذه المهمة وعياً بالذات ، وبالآخرين ، وبالظروف الإنسانية المشتركة ، وذلك كله بناء على الثقة بالذات . وفيما يتعلق بثقافة الآخرين كتب أبو المجد أن المصريين يحتاجون إلى «روح نقدية شجاعة» تستطيع وفق أفضل تقاليد الوسطية الإسلامية أن «تقيم الثقافات الأخرى على نحو موضوعي دون التقليل من شأنها أو المبالغة في ذلك الشأن» . وهو يحث المصريين لا فقط على مواجهة واقع عالم معقد وخطر ، وإنما على الانخراط في الاستجابة لذلك الواقع وتشكيله كفاعلين مبدعين .

وقد بدا للتيار الإسلامي والمصريين عموماً عشية الحادي عشر من سبتمبر كم كانت تلك الكلمات تحمل بصيرة نافذة .

قال يوسف القرضاوي : «إن قلوبنا لتدمى بسبب الهجمات التي استهدفت مركز التجارة العالمي وغيره من المؤسسات في الولايات المتحدة»(٦٥) . وقد بنى القرضاوي إدانته للهجمات القاتلة على الآية القرآنية التي تقول : «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً»(٦٦) .

فحتى في زمن الحرب ، لا يجوز للمسلم إلا قتل الذين يقاتلونه ، الأمر الذي يستثنى النساء والشيوخ والأطفال(٦٧) . ولم يأت الوضوح الأخلاقي لحكم القرضاوي على حساب الاهتمام بالظرف التاريخي ؛ فقد أخذ في الحسبان الحقوق والمصالح التاريخية للشعوب العربية والإسلامية ، والمتغيرات الجديدة للعصر ؛ ففي بيانه ، أشار القرضاوي صراحة إلى أن تلك الإدانة لقتل المدنيين الأمريكيين إنما تأتي رغم «معارضتنا القوية للسياسة الأمريكية المنحازة لإسرائيل على الأصعدة السياسية والعسكرية والاقتصادية» .

وأضاف القرضاوي أن العالم العربي والإسلامي الذي يعاني من الضعف له مصلحة في التأكيد على المبادئ الدينية التي تهدف لحماية قدسية الحياة البشرية ، «فنحن العرب والمسلمون الأكثر تضرراً من الآثار الخطيرة التي تنجم عن الاعتداء على الإنسان والحياة» . ولفت الانتباه إلى معاناة الفلسطينيين تحت الاحتلال وحرمانهم من دولة أو جيش يحميهم ، فضلاً عن القتل والتدمير المستمر لبيوتهم وممتلكاتهم ، «وما يخلفه كل ذلك وراءه من نحيب اليتامى» . ولكنه ، مع ذلك ، أصر على أن الضلوع الأمريكي النشط في ذلك السجل من القمع الإسرائيلي لا يبرر القتل الذي حدث في مدينة نيويورك .

وقد كانت الطبيعة المركبة لرد فعل الإسلاميين الجدد لأحداث ١١ سبتمبر أكثر وضوحاً في الفتوى المطولة التي صدرت عن مجموعة من الفقهاء الإسلاميين في ٢٧ سبتمبر ٢٠٠١ بناءً على سؤال وجهه أعلى مستشار ديني للمسلمين الذين يخدمون في الجيش الأمريكي(٦٨) . فقد تساءل الرجل عما إذا كان مباحاً للأمريكيين المسلمين المشاركة في حملة عسكرية ترتبت على الهجمات على نيويورك؟ وقد جاءت الفتوى لتعلن بوضوح أن من واجب الأمريكيين المسلمين الخدمة في القوات المسلحة لبلادهم حتى لو كانت الولايات المتحدة تخوض حرباً ضد دولة مسلمة .

وقد أذهلت الفتوى الكثيرين في العالم العربي والإسلامي وأغضبتهم ، خاصة وأنهم يعرفون سجل القرضاوي الناقد بوضوح لإساءة الولايات المتحدة استخدام القوة[٦٩] . وقد انضم للقرضاوي في تلك الفتوى الشجاعة والمثيرة للجدل كل من فهمي هويدي ، وطارق البشري ، وسليم العوا ، فضلاً عن فقيهين آخرين .

ففي فتواهم ، اعترف الفقهاء بأن السؤال الذي وجه إليهم «يعكس قضية بالغة التعقيد ، ويعبر عن موقف بالغ الحساسية لإخواننا وأخواتنا المسلمين الذين يخدمون في الجيش الأمريكي كما في غيره من الجيوش التي تواجه موقفاً مشابهاً» . ولكن قبل الاستجابة لتعقيدات السياق الذي جاء فيه السؤال ، تناولوا مباشرة القضية المحورية المتعلقة برد الفعل السليم إزاء الجرائم التي ارتكبت ، فقد أعلنت الفتوى صراحة أنه «ينبغي على كل المسلمين أن يتحدوا ضد كل أولئك الذين يرهبون الأبرياء ، ويسمحون بقتل المدنيين دون سبب مقبول» . وقد استندت الفتوى إلى الآيات القرآنية نفسها التي ذكرها القرضاوي قبل ذلك معلنة أن هناك تحريماً مطلقاً لسفك الدماء وتدمير الممتلكات حتى يوم القيامة»[٧٠] . وقد أعلن الفقهاء أن «من ينتهك تلك النصوص الإسلامية القاطعة يستحق العقاب المناسب ، كل وفق جرمه وبناء على أثر الدمار والأذى الذي خلفه» .

ثم خاطبت الفتوى أولئك المسلمين الذين يخدمون في القوات المسلحة الأمريكية الذين تمسهم الفتوى ، فنبهتهم إلى مسئوليتهم في أن «يخطروا رؤساءهم وزملاءهم بذلك الموقف وأسسه الشرعية» . فقد كان من المهم أن يفعلوا ذلك حتى يعلم الكافة «الطبيعة الحقيقية للتعاليم الإسلامية التي طالما شوهها الإعلام وافترى عليها» ، وأشار الفقهاء إلى أنه من وجهة نظر الشريعة والفقه فإن الهجوم على نيويورك له حكم «جريمة الحرابة» ، ويعاقب مرتكبوه مثلما يعاقب أولئك الذين «يشنون حرباً على الله ورسوله ويعيثون في الأرض فساداً»[٧١] .

وبناء على ذلك الحكم في ضوء الشريعة والفقه ، انتهي الفقهاء إلى أنه «يتحتم إلقاء القبض على الجناة الحقيقيين لتلك الجرائم ، وأولئك الذين يساعدونهم من خلال التحريض أو التمويل أو غيرهما من أشكال الدعم» . ودعت الفتوى لمحاكمة المجرمين «في محكمة محايدة ، وإنزال العقاب بهم حتى يرتدعوا هم وغيرهم ممن يستسهلون سفك دماء الأبرياء وتدمير الممتلكات وإرهاب الناس» . كما حثوا المسلمين «على المشاركة في ذلك الجهد بكل السبل الممكنة إعمالاً لقوله تعالى :

«وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»(٧٢) . وبهذا المنطق ، صار على المسلمين الأمريكيين الخدمة في القوات المسلحة لبلادهم حتى لو كان ذلك يعني محاربة إخوانهم المسلمين ، ولم يتجاهل الفقهاء الألم النفسي الذي قد تسببه تلك الفتوى للمسلمين الأمريكيين الذين يخدمون في الجيش خاصة في ظل غموض حرب من الأرجح أن يكون فيها مستحيلاً التمييز بين «الجناة الحقيقيين الذين يتم تعقبهم وبين الأبرياء الذين لم يرتكبوا جرماً على الإطلاق» . واعترفوا بأن الأحاديث التي ألقت الضوء تقليدياً على تلك المعضلة بشكل مجرد لا تخدم ذلك الموقف الجديد للمسلمين الأمريكيين الذين يجدون أنفسهم مواطنين في الدولة الأمريكية ، وأعضاء في جيشها النظامي ، ورأوا أنه في تلك الظروف الجديدة ، فإنه لا خيار أمام المسلم الأمريكي إلا تنفيذ الأوامر ، وإلا سيكون ولاؤه وانتماؤه لوطنه محل شك ، ففد قالت الفتوى ببساطة إن المسلم الأمريكي «لا يمكنه التمتع بامتيازات المواطنة دون الوفاء بواجباتها» ، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حيث أكدت على أن «الجندي المسلم يتحتم عليه القيام بواجبه في تلك الحرب بغض النظر عن مشاعره الخاصة إزاء حرب لا تميز بين الجناة والأبرياء» . وللتخفيف من مشاعر الذنب ، نصح الفقهاء الجندي بالاحتفاظ بنيته الصادقة في أن يخدم دوره هدفاً أسمى مثل منع وقوع عدوان جديد ، وجلب الجناة للعدالة ، ورغم أن الصراع قد يؤدي في الواقع إلى آثار سلبية أخرى فإنه لا ينبغي للجنود المسلمين أن يعتبروا أنفسهم مسؤولين عن أفعال ليست تحت سيطرتهم . وشرح الفقهاء ذلك بالحديث الشريف «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» وأضافوا أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وقد قال الفقهاء عادة أن المسلم لا يحاسب على ما هو خارج عن سيطرته فكما قال الله تعالى : «فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا»(٧٣) .

وقد ذكر الفقهاء -أيضاً- المسلمين الأمريكيين العاملين في القوات المسلحة أن تقصيرهم في أداء واجبهم سوف يكون له أثره بالغ الضرر على الملايين من المسلمين ، ولهذا السبب «حتى لو كان الانخراط في الحرب يسبب كرباً نفسياً أو روحياً ، فإنه ينبغي تحمل تلك المشقة الشخصية من أجل الصالح العام» . وبالطبع إذا سنحت الفرصة لاستبدال وظائف خدمية أو فنية بالقتال المباشر يجوز للمسلمين اقتناصها بشرط ألا يؤدي ذلك إلى «إثارة الشكوك في انتمائهم وولائهم ، أو إثارة الشبهات حولهم ، أو تعريضهم لاتهامات ظالمة ، أو الإضرار بمستقبلهم المهني ، أو التشكيك في

وطنيتهم ، أو ما إلى ذلك من المشاعر المشابهة» .

وتخلص الفتوى إلى أنه «مباح ، بإذن الله ، للمسلمين الأمريكيين العاملين في القوات المسلحة الأمريكية المشاركة في القتال في المعارك القادمة ضد أي من تقرر بلادهم أنه قد ارتكب أعمالاً إرهابية ضدها» . وتذكر الفتوى المقاتلين بأن عليهم كأفراد أن يحتموا «بالنوايا الحسنة» في كل أعمالهم ، وفي الوقت نفسه تطالبهم بالحرص على تجنب أي عمل من شأنه أن يضع ولاءهم موضع شك أو يؤدي إلى إلحاق أي ضرر آخر بهم» .

وقد مثلت تلك الاستجابات من جانب الإسلاميين الجدد إزاء مأساة ١١ سبتمبر الإنسانية دليلاً واضحاً على التعاطف مع أمريكا ، والغضب تجاه المجرمين المسؤولين عن ذلك الإرهاب . لكن ذلك التعاطف شهد انحساراً في الشهور التالية من خريف ٢٠٠١ وحتى مطلع ربيع ٢٠٠٣ حين صار واضحاً بالنسبة للعالم الإسلامي معنى الحرب على الإرهاب التي شنتها أمريكا كاستجابة لأحداث ١١ سبتمبر ، ورغم عدائهم لنظام طالبان ، فقد سجل الإسلاميون الجدد حيرتهم إزاء ما اعتبروه حرباً أمريكية شاملة ضد أفغانستان المحطمة أصلاً ، وهي الحرب التي اعتبرتها أمريكا جوهر المرحلة الأولى من الحملة الأمريكية ضد الإرهاب العالمي ، وفي الوقت ذاته اعتبروا أن الانحياز الأمريكي لإسرائيل قد عبر عن نفسه بوضوح غير مسبوق حين شنت حكومة شارون «حربها على الإرهاب» في الأراضي المحتلة بدعم أمريكي صريح ، كما نظروا بقلق أكبر إلى الحملة الأمريكية المتزايدة ضد العراق «كدولة إرهابية» بزعم ارتباطها بتنظيم القاعدة .

وقد لخص كتاب طارق البشري «العرب في مواجهة العدوان» والذي نشر في صيف ٢٠٠٢ تقويم الإسلاميين الجدد لتأثير تلك التطورات على العالم العربي والإسلامي ؛ فقد أعلن البشري أن الولايات المتحدة قد قامت بتعريف نفسها بلا لبس كعدو للعالم العربي والإسلامي حين اعتدت على أفغانستان ، وبدأت الاستعداد لضرب العراق ، والأهم عبر دعمها لإسرائيل في الأراضي المحتلة ، وكتب البشري يقول : «حين كنا صغاراً ، اعتدنا أن نمزح ونردد عبارة قالتها إحدى الممثلات في أحد الأفلام السينمائية في الأربعينيات «لقد عفت الضحية عن الجاني ولكن الجاني لم يعف عنها» ، واليوم بعد ٥٠ عاماً لا أجد تعبيراً أكثر جدية ولا دقة لوصف العلاقة بين أمريكا والعالم العربي والإسلامي من تلك العبارة ؛ فما حدث في

فلسطين بعد الحرب العالمية الثانية كان جريمة ويظل جريمة حتى اليوم ، والجاني كان ولا يزال الولايات المتحدة ، والقضية ليست فلسطين فقط ، فكما نعلم جميعاً فهي قضية تخص كل العرب» . ثم عبر البشري عن تزايد العداء للولايات المتحدة بسبب السياسات التي اتبعتها بعد ١١ سبتمبر . ونسج خيطاً مباشراً يربط فلسطين بأفغانستان والعراق قائلاً إن «الولايات المتحدة التي عبرت عن عدائها لنا في فلسطين خلال الخمسين عاماً الأخيرة ، هي نفسها التي نواجهها اليوم في أفغانستان ، وهي القوة المعادية نفسها التي تبني القواعد العسكرية في الخليج وتحاصر دولاً وتفرض المقاطعة على غيرها»[٧٤] .

ومع حلول ربيع ٢٠٠٣ كان هناك اتفاق بين المحللين المصريين على اتساع الساحة السياسية مؤداه أن العالم العربي والإسلامي يواجه «متغيرات» جديدة غير مسبوقة ؛ فقد بزغ عصر جديد من العلاقات الدولية يتسم بمستويات مرتفعة للغاية من العداء للولايات المتحدة لا فقط في العالم العربي والإسلامي وإنما حول العالم[٧٥] . وفي مارس ٢٠٠٣ قادت الولايات المتحدة القوات الأمريكية والبريطانية والاسترالية في الهجوم المتوقع على العراق بدعم دبلوماسي وسياسي من «ائتلاف المستعدين» الذي لم يضم فرنسا وألمانيا وروسيا والصين ، وقد تم شن الهجوم دون قرار صريح من الأمم المتحدة يخول استخدام القوة ، ورغم أن النصر العسكري السريع لم يكن أبداً محل شك ، إلا أن الأثر السياسي على المدى الطويل يحتاج إلى سنوات حتى تتضح معالمه .

الموقف من الحرب ضد العراق:

في الفترة من ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وحتى مارس ٢٠٠٣ حين بدأت الحرب ضد العراق كافح الإسلاميون الجدد من أجل الاحتفاظ بموقع وسط بين أولئك الذين تعاطفوا في العالم الإسلامي مع الهجمات ضد الولايات المتحدة وحلفائها ، وبين أولئك الذين كانوا على استعداد للتعايش مع هجوم أمريكي ثان - بل ومساعدته - على عراق صدام حسين الذي استهدفته الولايات المتحدة كدولة إرهابية ؛ فرغم رفضهم القوى للسياسات الأمريكية التي تم اتباعها في تلك الفترة خصوصاً ما بدا من دعم أمريكي غير مشروط لإسرائيل ، إلا أن الإسلاميين الجدد أدانوا أعمال العنف المستمرة التي ارتكبها إسلاميون متطرفون ضد المدنيين سواء كان ذلك الذي

استهدف المعبد اليهودي في جزيرة جربا التونسية في أبريل ٢٠٠٢ ، أو الفندق السياحي في بالي بإندونيسيا في أكتوبر ٢٠٠٢ . وقد أدى الهجوم على المعبد اليهودي إلى قتل ١٩ شخصاً بمن في ذلك ١٤ سائحاً ألمانياً . وقد أعلن متحدث باسم القاعدة مسئولية التنظيم عن الهجوم في بيان بثته الجزيرة - زاعماً أن «الشاب الذي قام بالعملية عز عليه أن يرى أشقاؤه يقتلون في فلسطين بينما يجوب اليهود مدينته يلهون ويؤذون شعائرهم . كان غاضباً فانتفضت فيه روح الجهاد فقام بعمليته بنجاح»[٧٦] .

وقد تحدى يوسف القرضاوي ذلك المنطق والهجوم اللاأخلاقي الذي نتج عنه ؛ «ففي الإسلام لا يجوز استهداف أماكن العبادة كالكنائس والمعابد أو رجال الدين حتى في حالة الحرب» . وقد أدان القرضاوي قتل المدنيين معلناً أن ذلك العمل من جانب القاعدة وحلفائها المتطرفين جريمة بشعة «ليست أكثر من بربرية شاملة خالية من أية أخلاقيات أو حتى مشاعر إنسانية»[٧٧] .

وفي رد فعله على واقعة الاعتداء على بالي ، قال القرضاوي إن «هجمات من ذلك النوع هي ما تصفه الشريعة الإسلامية بأنه الإفساد في الأرض أو الحرابة ، وهي جريمة لها عقوبة كبرى في الإسلام بغض النظر عن العرق أو اللون أو الجنس أو الدين الذي ينتمي له مرتكبها» .

وينبغي للمسلمين الامتناع عن مساعدة مثل تلك الجرائم المحرمة أو الاحتفاء بها مهما كانت أهدافها ، وقد رفض القرضاوي بشكل مباشر المنطق الذي حاول أن يبرر ذلك العنف عبر ربطه بمعاناة الفلسطينيين على يد الاحتلال الإسرائيلي في الضفة الغربية وغزة ، وشرح موقفه قائلاً إن المسلمين مطالبون بالوقوف ، متكاتفين ضد العدوان والقمع بكل صوره وبغض النظر عن جنسية الضحايا ، سواء كانوا سائحين استراليين أبرياء ، أو مواطنين فلسطينيين ، أو يأتون من أي مكان آخر في العالم»[٧٨] .

إلا أن رفض الإسلاميين الجدد لعنف المتطرفين لم يكن يعني دعم السياسات الأمريكية خاصة إزاء فلسطين والعراق ؛ ففي ٥ فبراير ٢٠٠٣ عقد موقع إسلام أون لاين ندوة في القاهرة لمناقشة الحرب المزمعة في الخليج حضرها كبار المفكرين بمن في ذلك طارق البشري ، وفهمي هويدي ، وسليم العوا ،الذين لعبوا جميعاً دوراً مهما في النقاش . وفي مداخلاتهم أيد الإسلاميون الحق الإسلامي في الجهاد دفاعاً عن

النفس في مواجهة العدوان ، كما دعا إلى ذلك القرضاوي ، وعبروا عن ذلك بشكل أكدوا أنه يتسق مع الديمقراطية والقانون الدولي . وقد وجهوا مداخلاتهم إلى المجتمع الإسلامي ككل عبر الحدود لا فقط للفلسطينيين والعراقيين ، وعبروا بوضوح عن أن طبيعة المقاومة ودور المسلمين في المناطق المختلفة من العالم الإسلامي سوف تختلف بالضرورة وفق اختلاف الظروف .

وقد افتتح البشري النقاش بشأن الجهاد المدافع عن النفس عبر وضع قيود صارمة على استخدام القوة التي يبررها الجهاد الدفاعي . فأكد على أن الاستخدام الوحيد المشروع للقوة هو ذلك الذي يحدث لرد الغزاة والقوات المحتلة ، وحذر على وجه الخصوص من استخدام العنف ضد النظم العربية التي تدعم قوات التحالف الدولي قائلاً إنه «لا يجوز استخدام العنف بين الشعوب العربية الإسلامية وحكامها» . وشرح العوا أن ذلك القيد والتحذير يهدف إلى منع مهاجمة النظم التي تتعاون مع الولايات المتحدة في حملتها ضد العراق حتى لو كانت فاقدة الشرعية ، «فرغم إيماننا بأن بعض الحكومات العربية والمسلمة قد اغتصبت السلطة في بلادها فإنه لا سبيل إلى مواجهتها إلا من خلال الأطر القانونية والديمقراطية داخل الدولة» . أما هويدي فقد أشار إلى أنه لا ينبغي اعتبار الغزو الذي تقوده أمريكا قائماً على دوافع دينية ، وإنما باعتباره مدفوعاً بأهداف سياسية واقتصادية ، وأكد على أنه من المهم «عدم القفز إلى نتائج مؤداها أن تلك معركة ضد الإسلام» ، مشيراً إلى أن «هناك مؤشرات عدة تؤكد العكس» . ورغم أن البعض يريد تصوير المسألة في ذلك الإطار ، فإن هويدي حذر من إعطاء هؤلاء الفرصة «لأن ذلك ليس في مصلحتنا» . وأضاف البشري إلى مقومات الجهاد المشروع ومسألة تضييق نطاق المستهدفين منه قائلاً إن القوات العسكرية الغازية- لا الدبلوماسيين المدنيين ولا السائحين ولا غيرهم من الغربيين - هي وحدها الهدف المشروع للجهاد ، وشرح البشري أن الغرب «يضم أصدقاء لنا وعدد كبير منهم معارضون للحرب بشدة وللسياسة المتبعة الآن ضدنا من جانب الإدارة الأمريكية»(٧٩) .

وشرح سليم العوا أن الجهاد كرد فعل للحرب ضد العراق مشروع وفق القانون الدولي ، وأشار إلى أن الحكومة الأمريكية لم تقدم دليلاً مقنعاً يؤكد أن العراق يمثل خطراً وشيكاً يهدد الولايات المتحدة بما يبرر لها اللجوء للحرب كوسيلة للدفاع عن النفس ، وأقصى ما قدمته كان القول باحتمال وصول أسلحة صدام المزعومة إلى

أيدي شبكة القاعدة الإرهابية، وقد رفض العوا مزاعم الولايات المتحدة بشأن العلاقة بين القاعدة ونظام العراق ووصفها بأنها «لا أساس لها»، ورفض التبرير الآخر الذي استخدمته قوات التحالف والمتعلق بانتهاك صدام المعروف لحقوق الإنسان والطابع القمعي للنظام العراقي، وأشار العوا إلى أن العراق حكمته منذ الاستقلال عن الاستعمار البريطاني دكتاتوريات شتى وتساءل «لماذا يتحدثون اليوم عن الديمقراطية»[٨٠]، وخلص إلى أن دوافع الحرب لا علاقة لها بجرائم صدام.

وحين شنت قوات التحالف الحرب في مارس ٢٠٠٣ أصدر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر إدانة قوية دعا فيها المسلمين في كل مكان للجهاد لمقاومة تلك «الحرب الصليبية». وقد اتضح الطابع المتميز لموقف الإسلاميين الجدد في رد فعلهم إزاء بيان الأزهر؛ فرغم أنهم كانوا قد أيدوا بقوة الجهاد للدفاع عن النفس فإنهم عارضوا توصيف الهجوم باعتباره حرباً صليبية أي باعتباره صراعاً ذا دوافع دينية يشنه المسيحيون واليهود ضد المسلمين، فإدانة الإسلاميين الجدد للسياسات الإسرائيلية قد ميزت بانتظام بين اليهودية كدين وبين سياسات حكومة إسرائيلية بعينها. وعشية حرب الخليج الثانية رفضوا -أيضاً- تلك الفكرة المتضمنة في لغة بيان الأزهر بأن المسيحية وراء الهجوم على العراق، وأوضح طارق البشري ان المسيحيين العرب - بمن في ذلك الأقباط المصريون- وقفوا مع المسلمين ضد ذلك العدوان. ولفت الإسلاميون الجدد الانتباه إلى أن ملايين المواطنين من أوروبا وأمريكا وأغلبيتهم من المسيحيين خرجوا للشوارع في إدانة واضحة لذلك الغزو، وقد ميز الإسلاميون الجدد على وجه الخصوص بين الأمريكيين وبين الحكومة الأمريكية والسياسات العدائية التي تتبعها. وقد تحدث الإسلاميون الجدد عن أصدقاء وحلفاء في الغرب رغم كل الحواجز، وسعوا للتواصل معهم. لكل تلك الأسباب عارض الإسلاميون الجدد علناً توصيف الأزهر للحرب باعتبارها في جوهرها بين الإسلام والمسيحية وهو ما تراجع عنه الأزهر لاحقا[٨١].

لكن أيا من ذلك لم يقلل من معارضة الإسلاميين الجدد لغزو العراق؛ ففي مارس ٢٠٠٣ انضم سليم العوا وطارق البشري وفهمي هويدي إلى غيرهم من كبار المفكرين المصريين في إصدار بيان انتقد بشكل مباشر وقوي إعلان الحكومة المصرية عن أن صدام حسين يتحمل المسئولية عن تلك الحرب نتيجة سجله العدواني خاصة غزوه الكويت في ١٩٩١؛ فعلى العكس من ذلك، قال البيان الذي وقعت عليه

الشخصيات العامة المنتمية للمجتمع المدني أن تلك ضربة أمريكية استباقية وقعت في غياب تهديد يبررها ، وذلك من أجل ضمان السيطرة الأمريكية السياسية والاقتصادية بلا منازع على منطقة الخليج الغنية بالنفط بل والشرق الأوسط كله[٨٢] . وفي النهاية خلص الإسلاميون الجدد إلى أن الولايات المتحدة عبر دعمها الأحادي لإسرائيل ، وهجومها على العراق ، قد جعلت نفسها هدفاً مشروعاً للجهاد دفاعا عن النفس في عيون لا فقط المتطرفين بل وفي عيون الوسطيين الإسلاميين وبعض القوى الأكثر اعتدالاً في العالم العربي والإسلامي . ومن شأن السياسات التي سوف تتبعها الولايات المتحدة في الشرق الأوسط ما بعد صدام حسين أن تحدد أشكال ذلك العداء وعمقه .

لقد كشف الإسلاميون الجدد من خلال اللغة الأنيقة والمقتصدة لبيانهم الذي صدر في الثمانينات ، ثم مداخلاتهم كشخصيات عامة في العقود التي تلت إصدار ذلك البيان عن إدراكهم للتعقيدات التي ينطوي عليها عصر العولمة ؛ إذ «لن تستطيع حركة تسعى للإصلاح الإسلامي أن تعزل نفسها عن العالم حولها . فعصرنا لم يعد يسمح بتلك العزلة لأن ارتباط المصالح لا يعطي أحداً الفرصة للانعزال»[٨٣] . فإلى أي مدى يمكن منطقياً الحديث عن «صراع الحضارات» بين الإسلام والغرب في الوقت الذي خدم فيه مسلمون بالآلاف في الجيش الأمريكي ، ومع ذلك طلبوا إرشاداً أخلاقياً من فقهاء ثقات في المجتمع الإسلامي العالمي؟ وبأي منطق يدين المتطرفون الذين يستخدمون العنف كل الأمريكيين وغيرهم من الغربيين بينما خرج الملايين منهم للشوارع احتجاجاً على الحرب التي قادتها أمريكا على العراق؟ لقد أعلن الإسلاميون الجدد أنه لا الأيديولوجيات العالمية السائدة ولا الفهم السائد للإسلام مناسب للاستجابة للأوضاع الجديدة ولا لتمهيد الطريق نحو مستقبل أفضل . وكممثلين لمدرسة فكرية ، فقد دعوا إلى رؤية جديدة للعلاقات الدولية تتناول بشكل إيجابي القضايا العالمية المتعلقة باختلال التوازن في توزيع الثروة ، وسيادة أنماط الاستغلال ، وسوء استخدام الموارد ، فضلاً عن قضايا الحرب والسلام . واعتبروا أن الرؤى القديمة لاتعاني فقط إفلاساً أخلاقياً من وجهة النظر الإسلامية ، وإنما هي -أيضاً- رؤى لاعقلانية ولا تناسب عصراً يتسم بالتغييرات المتلاحقة التي تؤدي من ناحية إلى عدم الاستقرار ، ولكنها تخلق تفاعلات لا مفر منها من ناحية أخرى . ومن أجل التعامل مع تلك الأوضاع ، من الضروري بناء علاقات تتسم لا بالاعتراف

المتردد بالآخر أو مجرد التعايش معه على مضض ، «وإنما بالتعاون الإيجابي من أجل صالح الكل والوفاء بالمصالح المتبادلة والعمل المشترك بحثاً عن صياغات جديدة يمكن من خلالها لـلأمم أن تتفاعل»(٨٤) . وحتى في خضم الحرب التي قادتها أمريكا على العراق ، يصر الإسلاميون الجدد على أن هناك مجموعات وحركات في الغرب يمكن التعاون معها .

وعلى ذلك ، فإن مدرسة الإسلاميين الجدد تستلهم من ذلك فهما للإسلام يعتبره رسالة للبشرية كلها ، تحترم الاختلاف البشري وتحتفي به ، بما في ذلك اختلاف الثقافات والأديان . ومثلهم مثل الوسطيين في كل العالم الإسلامي ، يجد الإسلاميون الجدد ذلك المعنى في القرآن وهم يذكرون في بيانهم الآية الملهمة التي يتحدث فيها الله إلى البشرية كلها وليس المسلمين : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»(٨٥) .

ولأنهم على وعي كامل بالتاريخ المؤلم للمسلمين والبشر في كل مكان في التعامل مع تلك الرسالة ، فإن الإسلاميين الجدد يدركون أن عالمنا عنيف وظالم ، يموج بصراعات رهيبة وفجوة غير مقبولة بين الأغنياء والفقراء ، وبين الضعفاء والأقوياء . وهو عالم يمكننا فيه بالكاد أن نأمل في أن «نعرف بعضنا بعضاً» . وفي مواجهة ذلك الواقع ، وكمفكرين إسلاميين ، فإنهم يسعون بشجاعة إلى اجتهاد جديد يتحرر من ذلك التاريخ ومن بصماته التي تركها على الفقه(٨٦) . وقد أوضح موقف الإسلاميين الجدد من أحداث ١١ سبتمبر ثم الحرب التي تلتها على العراق كيف ينبغي لذلك الاجتهاد أن يكون جريئاً على النحو الذي يحترم الروح الجامعة للقرآن كما يقرؤونه ، وواقع عصر العولمة كما يفهمونه .

الخاتمة

في بداية القرن الحادي والعشرين ، عمل الإسلاميون الجدد من أجل أن يظل مشروعهم للتفسير الفكري والاجتماعي مفتوحاً للعالم وللمستقبل . وهم فعلوا ذلك بتفاؤل أكبر مما تتيحه الظروف المحيطة ، بل وضغطوا من أجل قفزة جريئة إلى معترك عصر العولمة ، وواجهوا عقبات كؤود ربما تختلف عن تلك التي كانوا يتوقعونها . ولم تكن الحرب الثقافية الدائرة في الداخل تمثل خطراً مصدره العلمانية ذاتها وإنما كان مصدره خوف الكثير من الإسلاميين - سواء من المتطرفين أو التقليديين - من أن العالم الذي يهيمن عليه الغرب ويتغير بسرعة مخيفة إنما يدفع نحو التوجه العلماني . ومن واقع ذلك الخوف على الإسلام وجد هؤلاء ضالتهم في نماذج موروثة مغلقة ومغالية في التبسيط . ففي تلك النماذج هروب من الاجتهاد الذي هو بالنسبة لهم يقدم أحكاما غير قاطعة ، ويخلق حالة من عدم اليقين . وإزاء تلك الميول ، أصر الإسلاميون الجدد على أن الاجتهاد الجريء وحده - والذي يعتبر العقل والعلم جزءان لا يتجزآن من رسالة الإسلام الأخلاقية - هو السبيل نحو فقه جديد يمكن من خلاله للإسلام أن يستجيب لعصر العولمة .

وبهذا السبب تحديداً ، فإن التهديد الحقيقي الذي يمثله الغرب لا يتمثل في توسعه الثقافي ولا قوته العسكرية المذهلة فقط ، إذ إن الأكثر خطورة من ذلك هو قدرة الغرب على استخدام قوة تفوقه العسكري والتكنولوجي ونفوذهما من أجل هدم ثقة العالم الإسلامي بنفسه عبر مقارنات بغيضة يتم صياغتها في إطار هدام قائم على معايير وتعريفات مفروضة سلفاً . ففي عالم اليوم القائم على «الخير والشر» الذي ترى فيه الزعامة الأمريكية نفسها قائدة ، فإنك إما مع الغرب تحت القيادة الأمريكية أو جزء من المشكلة التي ينبغي اقتلاعها .

وقد ردت بعض العناصر من على هامش التيار الإسلامي بالعنف وبرفض رجعي يضارع في سطحيته تلك الرؤية الأمريكية الرسمية . ولم يملك أولئك المتطرفون

الإسلاميون إلا القدرة على التدمير وإحداث الفوضى ، وهم فعلوا ذلك باسم فهمهم المشوه للإسلام ، وفي النهاية لم يؤد رد فعلهم إلا إلى دعم الرسالة القائلة بأن الإسلام لا يملك ما يقدمه للحضارة العالمية البازغة . وقد دعم أولئك المتطرفون - الذين يستخدمون العنف ، والذين لا يفهمون الإسلام ، ولا يفهمون القوى الجديدة التي تشكل عصر العولمة - من الرؤية الأمريكية الرسمية التي تزعم أنه لا توجد رؤى أخرى بديلة تحظى بمصداقية وتستحق الاعتبار والدعم . وبذلك صار التهديد الحقيقي هو أن تتوحد قوى الغرب وأولئك الإسلاميون الذين يبالغون في الخوف من الغرب لحرمان العالم الإسلامي من الثقة في قدرته على تشكيل مستقبله . وإذا ما سادت تلك الرؤية فإن من شأن ذلك أن يحرم المجتمعات الإسلامية من الاستجابة لتحدي الاستخلاف ، أي دعوة الله للبشرية كلها لإعمار الأرض . وقد جاء رد فعل الإسلاميين الجدد قوياً إزاء ذلك الهجوم على حقهم في الاجتهاد من أجل العالم ، وركزوا على وجه أخص على ذلك الهجوم الذي أتى من الخائفين من داخل التيار الإسلامي . وفي الوقت ذاته ، أوضحوا من خلال اجتهاداتهم كيف يمكن التعبير نظرياً وعملياً عن فهم الوسطية للتغيرات التي يموج بها عالم اليوم .

وفي السنوات الأخيرة من القرن العشرين ، نأى الإسلاميون الجدد بأنفسهم عن لعب دور نشط في الجدل العام غير المجدي بين العلمانيين والإسلاميين بشأن ما بدا وكأنه سلسلة لا نهائية من الوقائع والأحداث الهامشية ، والتي تجذب الأنظار بعيداً عن الأمور الجوهرية . ولكن حين هدد الإسلاميون المنخرطون في تلك الحروب الثقافية حق الاجتهاد نفسه ، رد الإسلاميون الجدد بقوة ، وكانت الواقعة المجسدة لهذا المعنى هي ذلك الجدل الذي ثار بشأن كتاب «قصة الخلق بين الأسطورة والحقيقة» لكاتبه عبد الصبور شاهين . يقول كمال أبو المجد : « لبعض الوقت ، كنت متردداً في الاستجابة لرغبة أصدقائي في أن أكتب هذا المقال حول كتاب عبد الصبور شاهين» . فقد ازداد أبو المجد ضجراً من ذلك الضجيج الصاخب الذي يحدثه «بعض الغاضبين احتجاجاً على هذا المقال أو ذلك الكاتب تحت شعار الدفاع عن دين الله وثوابت العقيدة والشريعة» . ففي نهاية القرن نتج عن ذلك التدهور في الحوار العام مناخ منحط صارت تندفع فيه عناصر من الجسد الإسلامي للرد على ما تعتبره هجوماً على الإسلام ، فتقفز إلى اتهامات متسرعة دون دليل ، وتشكك في النوايا التي لا يعلمها إلا الله ، فضلاً عن التوسع المذهل في تعريف ثوابت الإسلام . وخشى أبو المجد من أن

«المشاركة في مثل تلك المداخلات العامة التي صار لها ذلك الطابع يمكن أن تؤخذ باعتبارها موافقة على ذلك المنهج المغلوط وغير المنضبط لقضايا العقيدة والشريعة»[١] .

لكن كان في النهاية على الإسلاميين الجدد التدخل حين شنت أصوات التطرف من داخل التيار الإسلامي حملة شرسة على أسس مشروعهم الاجتهادي . فقد تم اتهام عبد الصبور شاهين بالردة ؛ لأنه ناقش دور آدم من خلال كتابه . ومن خلال انتقاد شاهين كان أولئك الإسلاميون الذين هاجموه يهددون حق الأجيال الجديدة في ممارسة الاجتهاد .

وأشار كمال أبو المجد إلى أن تلك لم تكن المرة الأولى التي يواجه فيها باحث مثل تلك السلسلة من الاتهامات حين يبحث قضايا فرعية ، في الوقت الذي يرحب فيه الإسلام في الواقع بتعدد الآراء . وأشار أبو المجد- أيضاً- إلى المفارقة التي تجلت في واقعة كتاب عبد الصبور شاهين ؛ إذ ذكّر قُراءه بأن شاهين المتهم اليوم بالردة كان هو نفسه الذي وجه لغيره فيما سبق الاتهام نفسه . فاتهامات عبد الصبور شاهين التي أطلقها جزافاً ضد كتابات نصر أبو زيد كانت وراء الحملة التي شنت على الأخير وجرجرت ذلك الأستاذ الجامعي إلى محاكم الطلاق كمرتد ينبغي التفريق بينه وبين زوجته[٢] . وكتب أبو المجد يقول إن «التاريخ يعيد نفسه حيث يتم استخدام الممارسات المؤسفة نفسها التي تجر المفكرين للمحاكم لحرمانهم من آرائهم ولدفن كتاباتهم بل وحتى للتفريق بينهم وبين زوجاتهم» . وكان من الضروري كسر تلك الحلقة المفرغة المدمرة ليس فقط لكونها تهدر الطاقات وتدمر المستقبل المهني بل وتعيث الفوضى في حياة هؤلاء ؛ وإنما لأن تلك الهجمات المتعاقبة - (من وجهة نظر(أبو المجد)) - تقوض أملاً وتمثل تهديداً خطيراً . أما الأمل فهو المرتبط بقدرة الإسلام - إذا ما فهم فهماً صحيحاً على الاستجابة لاحتياج مصر بل والعالم - إلى ما يمكن أن يقدمه الإسلام من خلال مقاصده العليا وقيمه واعتداله وعقلانيته . أما التهديد فهو ذلك المتمثل في حرمان المفكرين والباحثين من الاجتهاد والذي لا يمكن في غيابه للإسلام أن يواجه عصر العولمة . وقد عبر أبو المجد عن «شعوره المتزايد ، وشعور آخرين مثله بأن العالم في حاجة ماسة إلى الإسلام الصحيح بعقيدته الصافية ورؤيته السمحة للطبيعة البشرية» . ومن وجهة نظره «فإن مصير الموجة الحالية من التدين المتنامي في المجتمع المصري وعبر العالم العربي الإسلامي إنما يتوقف على

مدى اعتدال منهجها الفكري والعملي وسلامته» ، إذ من خلال ذلك يمكن أن يتسع التيار الإسلامي ويكون «نعمة ورحمة للعالمين» .

وعبر عقود عدة ، كان الإسلاميون الجدد قد قدموا بشكل واضح وملموس رؤيتهم المشتركة بشأن ما هو بالضبط شكل تلك «النعمة» والرحمة بالنسبة لمصر والعالم الإسلامي عموماً . ففي مناخ سلطوي ، كانوا بمثابة «مدرسة فكرية» مرنة وقادرة على الاحتفاظ بالحيوية ، فهي غير مرتبطة بحركة بعينها ، ولا هي امتداد لسلطة رسمية ، ومع ذلك ظلت قادرة على أن تضفي التماسك على عملها الاجتهادي الجماعي في عدة مجالات . فقد دعمت بحوثهم من الأساس الفكري لذلك المشروع الاجتهادي الجريء المفعم بروح الوسطية من أجل ترشيد التجديد بأشكال تستجيب للواقع المعاصر . وفضلاً عن ذلك فقد خلقوا آليات مبتكرة للتغلب على الفجوة التي تفصل عادة بين المفكرين وعامة المصريين ؛ وذلك من أجل جعل مشروعهم متاحاً بقدر الإمكان . وقد حققوا نجاحاً- خصوصاً مع الشباب- لا يقارن بنجاح أي تيار آخر في مصر . ففيما يتعلق بعدد كبير من القضايا - كالتعليم والفنون والمجتمع والاقتصاد والسياسة وموقع الإسلام في العالم - قدم الإسلاميون الجدد حجماً معتبراً من الاجتهاد الفكري ومن العمل الاجتماعي . ويمثل ذلك الفقه الجديد ميراثاً مهماً وإن كان لا يزال غير مكتمل . ومن ثم لايزال من المهم تعميق ذلك الجهد بل وفتح الباب لجيل تال من الوسطيين .

ونظراً لتلك الإنجازات وآفاقها ، رفض الإسلاميون الجدد أن يقفوا موقف المتفرج حين تعرض حق الاجتهاد إلى «المصادرة التعسفية» أثناء الجدل الذي أثاره كتاب عبد الصبور شاهين ؛ فذلك الهجوم غير المبرر على مفكر وباحث مثل تهديداً لذلك الإنجاز ومن ثم لا يمكن قبوله . وفي فقرة ذات دلالة كتب أبو المجد يقول إن الإسلام يدعو إلى التفكير والحركة في الأرض طلباً للعلم والمعرفة ، والله يحمي حرية الرأي من أي اعتداء ، مذكرا بأن القرآن أمر «بألا يضار صاحب رأي أو شهادة حق» .

وقد تناولت دراسة عبد الصبور شاهين قصة خلق آدم ، وسعت للتوفيق بين الفهم العلمي لها وبين صيغتها كما وردت في القرآن ، وقد انبنت أطروحته على الفكرة القائلة بأن آدم لم يكن أول المخلوقات ، وإنما سبقته مخلوقات أخرى تعرضت للتطور عبر آلاف السنين حتى وصلت إلى الشكل البشري الذي كان عليه آدم . وقد شرح أبو المجد أن القضايا التي أثارها شاهين لا علاقة لها بثوابت العقيدة ، ومن ثم

تحتمل وجود رؤى مختلفة . ورد الفعل المناسب لمثل تلك الرؤى هو عبر مواجهتها من خلال رؤية أخرى لا الزج بالكاتب إلى المحاكم .

وبهذه الروح عبر أبو المجد عن معارضته لمنهج شاهين وما انتهى إليه بحثه ، ولكنه في الوقت ذاته دافع عن حقه في الاجتهاد . فمن وجهة نظر أبي المجد فإن موضوع دراسة شاهين نفسه يجعل من المستحيل التوصل إلى النتائج القاطعة والأحكام العامة التي هدف إليها الكاتب ؛ فلا العلم ولا القرآن قدما أساساً لذلك التوفيق بينهما والذي سعى شاهين للوصول إليه . وأشار أبو المجد إلى أنه مع كل التقدم الذي أحرزه العلم فإن قصة خلق الإنسان لا تزال ذات طابع حدسي بلا توثيق ومثيرة للجدل ، كما أن الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع لم تتناول تفاصيل عملية الخلق ولا سيقاته ؛ «فتلك الأمور ليست مما جاء الرسول من أجله ولا هي من أهداف القرآن» . وشرح أبو المجد أن القرآن «يحكي ببساطة قصص السابقين حتى يقف الناس على السنن الإلهية ويتعلمون ما يفيدهم في حاضرهم ومستقبلهم» .

وإزاء كل ذلك كان من المستحيل -كما يرى أبو المجد- أن يصل شاهين إلى هدفه وهو «فهم الآيات قطعية الثبوت بشأن الخلق في ضوء الفهم العلمي» ؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك الهدف ؛ لأن موقف العلم ليس محسوماً ، بينما لا يقدم القرآن ولا السنة موقفاً مفصلاً ودقيقاً عن بدء الخلق وحقيقة آدم ، ومن ثم فإن عمل شاهين «ليس في الحقيقة محاولة للتوفيق بين العلم والدين» وإنما -كما يرى أبو المجد- «هو محاولة من عالم لغويات لفهم الآيات القرآنية للتوصل إلى نتيجة لا يمكن التوصل إليها أبداً عبر دراسة اللغة وحدها» .

لكن أبا المجد كان واضحاً في أن هدفه الأول كان الدفاع عن حق شاهين في التعبير عن رؤاه كاجتهاد في مجال مقبول . وكان استعداده الشخصي للتعامل مع تلك القضايا ذاتها بمثابة تأكيد شجاع على ذلك الحق . فرد الفعل الإسلامي المناسب لاجتهاد مثير للجدل -كالذي قدمه شاهين- هو اجتهاد منافس . وأعرب أبو المجد -أيضاً- عن اعتقاده بأن هناك الكثير من المنتديات المتاحة في مصر لتبادل ذلك الرأي ، وكلها مناسبة للمناقشة الحرة وغير المقيدة بشأن القضايا المتاح فيها الاختلاف . أما اللجوء إلى المحاكم فلا يجوز ، والسماح لقضايا المحاكم أن تصل للإعلام إنما يزيد الأمر سوءاً ، ويسمم مناخ الجدل العام ، ويصرف أنظار الأمة عن مهام أكثر إلحاحاً .

ورغم أن أبا المجد كان يعتقد بأن كتابات شاهين لا تستحق تلك الضجة التي أثارها الإعلام ، إلا أنه اعتبر أن المناقشة أتاحت الفرصة لإبراز مسألة مهمة ؛ فرغم أن مصير الأمة لا يعتمد على ما يتوصل إليه العلماء بشأن خلق آدم إلا أن ذلك المصير يتوقف على حق المفكرين في الاجتهاد . ومن ثم قرر أبو المجد الكتابة بشأن قضية شاهين «للوقوف ضد الغارات التي يشنها البعض بين الحين والآخر ضد حق العلماء والمفكرين في ممارسة الاجتهاد» . فقد تم الرضوخ لآلاف السنين لمثل ذلك القمع للمفكرين ، وهو ما يرفض الإسلاميون الجدد استمراره . فالذين يبالغون في خوفهم على الإسلام ، والذين يخشون الإسلام لا يجب أن ينجحوا في إغلاق باب الاجتهاد ؛ فغياب الاجتهاد الذي يسمح للنصوص أن تستجيب لمطالب كل عصر إنما يقوض الأمل في الصحوة الإسلامية ؛ لأنه إذا ما غاب الاعتدال والعقل فإن تمدد التيار الإسلامي سيكون باباً لصراعات «يهيمن عليها فكر جامد ، وقلوب مغلقة ، وأرواح متعصبة» .

وكجزء من تيار الوسطية الإسلامية العريض ، كان الإسلاميون الجدد عازمين على مواجهة حملات الترهيب من ناحية ، وحماية الفرص التي يتيحها الاجتهاد من ناحية أخرى» «للتخلص من التخلف ، ومن محاولات القضاء على أي أمل للعرب والمسلمين في الإسهام في توجيه الحضارة العالمية المعاصرة» . وبهذه الروح ذكر أبو المجد قراءه بأنه في قضية ردة سابقة تم فيها -أيضاً- التشكيك في الحق في الاجتهاد علق القاضي في حكمه قائلاً إن «الأجانب منشغلون بما هو نافع وأنتم منشغلون بما هو غير نافع» . وطالب أبو المجد بترديد تلك العبارة الحكيمة على مسامع «أولئك الذين يثيرون ذلك الضجيج ويقتحمون المحاكم داعين إلى تكفير الذين يقدمون رؤاهم وتفريقهم عن زوجاتهم بسبب رأي أو حتى شكوك» . وحذر من أن مثل «تلك الأفعال من شأنها أن تغلق باب الاجتهاد عبر الترهيب والإرهاب» ؛ إذ سوف يتم إسكات العلماء والمفكرين «خوفاً من سهام أولئك القناصين» . وفي التعامل مع أولئك الغاضبين -أصحاب الصوت المرتفع- فإن المواجهة لابد أن تحكمها الآية الكريمة «فلا تخشوهم واخشوني»[٣] .

وقد أعطت الأحداث التي وقعت في الحادي عشر من سبتمبر وزناً للمعنى المهم لتوصية أبي المجد ودلالاتها ؛ فقد شهد المصريون في الأقصر عام ١٩٩٧ الجريمة البشعة لمتطرفي الجهاد التي ذبحوا فيها سياح أبرياء في عملية إبادة جماعية هزت الأمن .

وفي ١١ سبتمبر ، ٢٠٠١ أقدمت شبكة القاعدة التي اندمجت فيها الجهاد على تخريب كان نطاقه أكثر تدميراً عبر جريمة ضد الإنسانية في قلب أمريكا . غير أن رد الفعل الأمريكي لهجمات سبتمبر هدف إلى فرض أجندة دولية جديدة شاملة تحت شعار حرب بلا قيود على الإرهاب . وكان مقدراً لتلك الأجندة بالطبع أن تكون أجندة أمريكية بامتياز ، تحددها المصالح الأمريكية ، ويروج لها الإعلام الغربي ، وتنفذها القوة العسكرية الأمريكية . وبدعم من شعبها الجريح ، كشفت القيادة الأمريكية عن نموذجها الخاص لنفس ذلك الشوق الميتافيزيقي للتبسيط وهو رد الفعل الأكثر خطورة حين يتبناه البعض إزاء الظواهر المعقدة في عصرنا الحالي . فقد تحدث الرئيس بوش بلغة خالية من الدبلوماسية المعتادة ، وبدون تردد تم الإعلان عن إدانة أسامة بن لادن وشبكة القاعدة من جانب الأجهزة الأمنية ذاتها التي لم تكن لديها ما يكفي من الأدلة لوقف الاعتداء قبل حدوثه . وصار مرتكبو أحداث سبتمبر والآخرون- مثل طالبان- والذين آووهم « مطلوبين أحياء أو أمواتاً» . وقال الرئيس : «من ليس معنا فهو ضدنا» ، وتعهد «بالقضاء» على الإرهابيين أينما ذهبوا ، ومعاقبة من يمنحونهم المأوى . وصار أسامة بن لادن شيطانا خارجاً عن القانون رصدت مكافأة للإيقاع به ، وتم إطلاق «قوى الخير» لتعقبه . غير أن ذلك التوسع من جانب أمريكا في سلطاتها كان بمثابة التغير الوحيد في السياسة الأمريكية ؛ فقد شرح الرئيس أنه قد تمت مهاجمة أمريكا لأنها أمة خيرة وبسبب حرياتها ورخائها . ومن ثم لا مبرر لإحداث تغيير في جوهر سياساتها الخارجية بما في ذلك سياساتها الخارجية تجاه الشرق الأوسط ؛ فأمريكا الجريحة التي تؤمن بأنها على حق أعلنت نفسها زعيمة في حرب عالمية «لتخليص العالم» من الإرهاب الذي قامت بتعريفه على طريقتها!

أما الإسلاميون الجدد فقد زعموا أنه من المستحيل حتى على القوة الأمريكية غير المسبوقة أن تختزل العالم في مثل تلك الصورة بالغة التبسط . وقد تحدثوا عن المستقبل عبر التأكيد على ضرورة فهم القضايا المعقدة التي أدت إلى بروز جرائم مثل تلك التي ارتكبها ابن لادن وشبكته . وكان الإسلاميون الجدد قد أدانوا فوراً أعمال القتل ضد المدنيين في نيويورك ، غير أنهم أشاروا -أيضاً- إلى الحاجة إلى مقاومة عاقلة ورصينة للأجندة الدولية التي تنفذها الولايات المتحدة لمواجهة عنف المتطرفين . وقد قدم الإسلاميون الجدد رؤيتهم من داخل مصر والعالم العربي ، واستخدموا -أيضاً- الوسائل التي أتاحها عصر المعلومات . فهم لم يترددوا في التوجه برسالة

الوسطية إلى الغرب مباشرة، ولا يوجد من خاتمة لهذا الكتاب أفضل من عرض تلك الصورة المركبة لمداخلات الإسلاميين الجدد في تقييم أحداث ١١ سبتمبر التي غيرت العالم.

وقد اتسمت مداخلة يوسف القرضاوي من قطر بالصراحة والتحليل الرصين. ومن بين كل الإسلاميين الجدد فإن للقرضاوي الصوت الأقوى والحضور الأوسع في الإعلام الإلكتروني؛ فهو الذي كان قد منح لموقع إسلام أون لاين النافذ الزخم الفكري الأكبر، وكان -أيضاً- من أوائل المفكرين الإسلاميين الذين أنشأوا موقعاً إلكترونيا خاصاً جذب اهتماماً دولياً واسع النطاق. وفي الوقت ذاته كان برنامج القرضاوي الدوري علي قناة الجزيرة قد احتفظ له بموقع متميز في عالم الإعلام الفضائي العربي الجديد.

وعشية ١١ سبتمبر استخدم القرضاوي كل تلك الساحات ليتحدث بوضوح كصوت نقدي مستقل إزاء السياسات السلبية التي خلت من الإبداع والخيال، والتي اتبعتها النظم السياسية العربية والإسلامية التي انحنت توجساً من التوجه الأمريكي الجديد. ومن قطر التي يعيش فيها، استغل مناسبة انعقاد مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية الذي انعقد في الدوحة في أكتوبر ٢٠٠١ ليهاجم الحرب الأمريكية على أفغانستان. ففي خطبة الجمعة، انتقد القرضاوي الموقف السلبي الذي اتخذه وزراء الخارجية العرب إزاء الحرب الأمريكية باعتباره موقفا بعيداً عن مشاعر الشارع الإسلامي نتيجة لخوفهم من الولايات المتحدة». وقد «أمن» الحشد الهائل المجتمع للصلاة على ما قاله القرضاوي حين أدان الهجمات العسكرية الأمريكية البريطانية على أفغانستان. وفي مؤتمر صحفي لاحق قال القرضاوي إنه من غير المنطقي أن يتم التعامل مع الإرهاب دون مواجهة الظروف التي أدت لظهوره، بل إنه انتقد الولايات المتحدة لاستخدامها العنف على نحو لا يختلف كثيراً عن استخدام أولئك الإرهابيين له. ودافع صراحة عن «استقلالية» قناة الجزيرة التي «هزت الولايات المتحدة بقوة»، ثم نصح القرضاوي الولايات المتحدة بأن تراجع سياستها الخارجية حتى تدرك لماذا يشعر ملايين الناس بالكراهية والغضب إزاءها»(٤).

وبينما تحدث القرضاوي للعالم من خلال الإعلام الجديد، نقل فهمي هويدي وكمال أبو المجد رسالة الإسلاميين الجدد إلي بريطانيا والولايات المتحدة مباشرة. ففي البداية تردد هويدي حين وصلته في أواخر أكتوبر ٢٠٠١ دعوة إلى ندوة مغلقة تنظمها

جامعة اكستر وتنعقد في مقر وزارة الخارجية البريطانية[٥] ، وقد رأى هويدي على الدوام أن أمريكا والغرب ليسوا كتلة واحدة . ففي أكثر من مناسبة كتب ما ينم عن فهم وتقدير لتعددية الرؤى الغربية بشأن القضايا التي تهم العالم العربي الإسلامي بما في ذلك فلسطين والحصار المفروض علي العراق . وفي الوقت ذاته -وبحذقه السياسي الواضح- فإن هويدي يتجنب إعطاء الغرب أية فرصة للزج بالمفكرين الإسلاميين في مواضع شبهة يظهرون فيها وكأنهم يؤيدون رؤى غربية تضر بالعالم العربي الإسلامي . وفي شرحه لقراره بالذهاب إلى بريطانيا رغم تلك التحفظات تحدث هويدي عن رغبته في الاستماع المباشر للموقف البريطاني من جانب المسئولين عن صياغته . وأشار إلى احترامه للبروفسور تيم نيبلوك رئيس مركز الدراسات العربية والإسلامية بجامعة اكستر الذي اعتبره» باحثاً جاداً ونزيهاً في تناوله لقضايا العالم العربي والإسلامي» .

وقد حضر ندوة «الإسلام الراديكالي والموقف الدولي الراهن» ٢٨ مشاركاً ، جاء ثمانية منهم من خمس جامعات بريطانية ، بينما جاء الباقون من العالم الإسلامي بما في ذلك باحث هندي وممثلون عن مصر وإيران وباكستان والجزائر وفلسطين والكويت . وقد شعر هويدي بالارتياح إزاء السهولة التي تعامل بها المشاركون مع موضوع الندوة ؛ حيث اتفقوا على أن العنوان قد يكون مضللاً ؛ فالإسلام بالطبع إسلام واحد ، والمصطلحات من نوع «الإسلام الراديكالي» تحمل إمكانية سوء الاستخدام . لكن القضية تلاشت حين أجمع المشاركون على أن «المقصود هو الفهم الراديكالي للإسلام وهو ما يعني أنه يتعلق بسلوك بعض المسلمين لا بالإسلام نفسه» . وقد ذهب الكثير من مقدمي الأبحاث في الندوة إلى أبعد من ذلك ليشيروا إلى أن «الإسلام الراديكالي يعني التيارات أو الحركات الإسلامية التي تستخدم العنف لتحقيق أهدافها» .

وقد أشار هويدي أولاً إلى أنه لا يوجد اختلاف حول النقطة الأكثر عمومية وهي أن «الناس لا يولدون إرهابيين ولكنهم يصبحون إرهابيين نتيجة لظروف سياسية واجتماعية . وهذه العلاقة تفسر ما قد يبدو - دون أخذها في الاعتبار- مستعصياً على الفهم ، مثل حقيقة أن الإرهابيين يظهرون في بعض الدول دون غيرها ، ويظهرون في مراحل بعينها من تاريخ الدولة نفسها» . ويقدم ذلك -أيضاً- إجابة جزئية عن سؤال كان يتسم بالعمومية ، ويتعلق بما إذا كان الإسلام الراديكالي في صعود أو في

انحسار ؛ فقد اختلف المشاركون حول ذلك الأمر لكنه بدا واضحاً أن اختلاف الرؤى عكس التباين في ظروف المناطق المختلفة من العالم الإسلامي في أزمنة مختلفة» .
فمن يراجع خريطة العالم العربي- كما يقول هويدي-» يمكنه أن يضع يده على البيئات التي تحمل بين جنباتها أسباباً لتفريخ التطرف والإرهاب ، وتلك التي تراجعت فيها مثل تلك الأسباب» .

ونقل هويدي لقرائه عن تلك الندوة أنها شهدت «شبه اتفاق على أن الحملة الراهنة ضد الإرهاب ذات نتائج مشكوك في إيجابيتها ؛ لأنه لا يمكن مواجهة الإرهاب بفاعلية عبر الوسائل العسكرية ؛ إذ لابد من محاربته عبر التخلص من الأسباب التي تكمن وراءه ، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بوسائل غير عسكرية» . وقد استفاض المشاركون في المؤتمر في القول بأن «المصادر الرئيسية للغضب والتذمر في العالم العربي والإسلامي هي الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين ، والعقوبات المفروضة على العراق» . وقد علق مشارك بريطاني بالقول : «إذا لم يتم التعامل مع هاتين المشكلتين على نحو عادل فإن على الشعوب الغربية ألا تتوقع انحسار الغضب الموجه من المسلمين والعرب إزاء الغرب . . .وهذا الغضب هو أحد الأسباب الرئيسية للهجوم على الولايات المتحدة» .

كما لخص هويدي الرؤى التي طرحت والمتعلقة بتأثير أحداث سبتمبر على العالم العربي الإسلامي ؛ فخلال المناقشات بدا واضحاً أن هناك تشاؤماً بشأن الآثار الناتجة عن حقيقة أن «لأحداث الأخيرة قد أعطت المبرر لبعض النظم لتقوية سيطرتها الأمنية» . وهو ما عبر عن نفسه في صورة ازدياد أعداد الذين يتم القبض عليهم في بعض الدول ، وتحويل عدد من الناشطين الإسلاميين للمحاكمة ، والارتفاع في معدلات انتهاك حقوق الإنسان . «بل أكثر من ذلك ، أعرب المشاركون عن مخاوفهم من أن العمل العسكري «لن يؤدي إلا إلى ازدياد التوتر في المنطقة الأمر الذي من شأنه أن يخلق جيلاً جديداً من المتطرفين والإرهابيين» .

ويقول هويدي إن ندوة وزارة الخارجية مثلت «إحدى مفارقات عصرنا» ، فهاهي حكومة غربية تطلب نصيحة المفكرين الإسلاميين في التعامل مع الإرهاب وفي تشكيل علاقتها بالعالم الإسلامي ، وهي مفارقة لأن أولئك المفكرين يأتون من دول لا تفكر حتى في استشارتهم في مثل هذه الأمور . فالمسئولون في بلادنا يعرفون كل شئ ولا يحتاجون إلى نصيحة أحد» . وأضاف أن «المفارقة واضحة هنا لأنه تم توجيه

الدعوة في الوقت الذي تهيمن فيه على الشارع الإسلامي شحنة من المشاعر العدائية إزاء الغرب، وينظر فيه إلى ما يحدث الآن باعتباره حملة صليبية يشنها الكفار على المسلمين» . وقد أشاد هويدي -أيضاً- بالتعاون بين المجتمع والجامعة في مثل تلك الحوارات التي تجرى مع صناع القرار معلقاً : «إننا نفتقد مثل ذلك التعاون» . وأضاف قائلا : « لاأعرف إن كانوا قد استفادوا مماقلناه ، ولكنني شخصياً تعلمت منهم الكثير وأعجبت بسلوكهم الحضاري»(٦) .

أما كمال أبو المجد فقد حملته جهوده إلى أمريكا . كانت الأمم المتحدة قد أعلنت سنة ٢٠٠١ عام الحوار بين الحضارات ، وكمال أبو المجد ليس غريباً عن ذلك المفهوم ؛ ففي كتاباته الممتدة عبر سنوات طويلة علق بانتظام على النظريات الغربية الأكثر أهمية بخصوص التفاعل الثقافي في عصر العولمة . ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يكون مثل ذلك المفكر الإسلامي الكوزموبوليتاني الفصيح هو من يقع عليه اختيار الأمين العام لجامعة الدول العربية عمرو موسى ليمثل الجامعة في الحوارات والندوات التي تعقد حول العالم استجابة لدعوة الأمم المتحدة .

وقد جاء اختيار (أبو المجد) كمتحدث باسم الجامعة بشأن حوار الحضارات ليضمن له حضوراً متزايداً في الإعلام ، ففي حوار طويل لبرنامج خط أحمر التليفزيوني في ١٢ مارس ٢٠٠٢ قدم أبو المجد تقريراً مفصلاً عن زيارة أخيرة كان قد قام بها للولايات المتحدة ممثلاً للجامعة العربية (٧) . وفي مناقشاته في أمريكا ركز أبو المجد على أن الطبيعة اللامركزية للشبكات الإرهابية تعني أنهم لا يحتاجون إلى «أوامر من أعلى لتنفيذ ضرباتهم» ؛ فأفعالهم تنبع من ردود أفعالهم المباشرة إزاء السياسة الأمريكية التي تغضبهم كما تغضب مئات الآلاف غيرهم . وقد شرح أبو المجد لجمهوره من الأمريكيين أنه من بين تلك السياسات لا يوجد ما ينتج غضباً في العالم الإسلامي أكثر من ذلك الانحياز الأمريكي لإسرائيل . ومن واقع كونه محامياً دولياً ، شكك أبو المجد في القوة القانونية لأية معاهدة تم إبرامها مع ياسر عرفات بينما هو من الناحية الفعلية سجين عند حكومة شارون . وأكد أبو المجد لجمهور التليفزيون من المصريين والعرب على أن الصهاينة عملوا بمهارة وبلا كلل لتشكيل الإعلام العالمي على نحو يخدم مصالح إسرائيل على حساب العالم الإسلامي . وأشار إلى التشويه المستمر والمعلومات المغلوطة التي تقدم عن الإسلام للجمهور الأمريكي من خلال معلقين مثل توماس فريدمان في النيويورك تايمز ، والتي تمر في أغلب الأحوال دون أن

يتصدى لها أحد . وأشار أبو المجد إلى أن الولايات المتحدة ليس لها تاريخ استعماري في العالم العربي الإسلامي مثل بريطانيا وفرنسا . ولكن العالم العربي الإسلامي عجز عن الاستفادة من تلك الحقيقة ، بينما ظلت الولايات المتحدة تتجه بشكل متزايد نحو تبوؤ مكانة القوة الاستعمارية والإمبريالية . ثم تساءل عما يمكن عمله لوقف ذلك التطور السلبي أو على الأقل التخفيف من أثره . وأخيراً قال أبو المجد لجمهوره المصري إن خبرته في أمريكا ذكرته بشكل ملموس بأن هناك أصوات وقوى معتدلة في أمريكا ، وأنه يتحتم على المعتدلين في العالم العربي الإسلامي الاتصال بالمعتدلين الأمريكيين ؛ لأن تلك الاتصالات من شأنها أن تكون أساساً لمشروعات مشتركة من واقع قيمهم ومصالحهم المشتركة . أما سليم العوا فقد قام بدوره في الداخل المصري ، وكان قليل الصبر إزاء الرؤى الأصولية والمبالغة في التبسيط سواء كانت إسلامية أو أمريكية .

وقد أدار العوا ندوة عن «أحداث سبتمبر وأثرها على الإعلام العالمي» نظمتها جمعية مصر للثقافة والحوار في مارس ٢٠٠٢ . وكان وجود العوا ودوره مهيمناً على الحدث ؛ فحين قَدَّم المتحدثين اهتم العوا بالإشارة إلى أن مراسلي السي إن إن تمت دعوتهم واعتذروا ، «فهم بلا شك في ركن ناءٍ من هذا العالم ولكنهم للأسف لا يمكنهم أن يكونوا معنا هنا في القاهرة ليقدموا مباشرة تقييماً لتغطية السي إن إن لأحداث أفغانستان» . ولملء مكانهم لجأت الجمعية إلى أكاديمية مصرية متخصصة في السياسة الأمريكية -د . منار الشوربجي- تعمل بالتدريس بالجامعة الأمريكية بالقاهرة . وفي الوقت الذي اختارت فيه شبكة سي إن إن الغياب ، فقد أرسلت الجزيرة أحد كبار مراسليها الذي كان على استعداد لشرح الدور غير العادي الذي لعبته القناة في أفغانستان .

ولم تكن هناك مقاعد شاغرة في قاعة المؤتمرات الضخمة في فندق شبرد ، وكان الحضور الإعلامي كثيفاً . وكان الحضور الإسلامي خاصة من جيل حزب الوسط محسوساً . ولم يكن -أيضاً- خافياً على الحاضرين الوجود الدبلوماسي الأمريكي . وفي كلمته الافتتاحية القصيرة أشار العوا إلى أنه لا ينبغي الحديث في الفراغ عن إعلام «موضوعي إذ دائماً ما تلعب المصالح دوراً في تشكيل الخبر . ومسئولية المشاهد هي أن يحدد تلك المصالح بدقة بقدر الإمكان ويقدر مدى تأثيرها على الخبر المنقول» . كما لا توجد حاجة إلى المبالغة في صعوبة مثل تلك المهمة ؛ فالإعلام

العربي مثلاً يبدأ عادة بتقرير عن رئيس الدولة أو ملك البلاد ، ثم ينتقل إلى أخبار نوابه حتى يصل إلى تقارير عن المسئولين الأقل أهمية . وتساءل العوا هل يحتاج الأمر إلى أكثر من دقائق معدودة لمعرفة أي نوع من الإعلام هذا . وبنفس المنطق ، يحمل الإعلام الغربي تأثير المجتمعات التي تفرزه خاصة الشركات الكبرى المهيمنة التي تملك أغلب تلك القنوات . هل هناك أي سبب إذن يدعونا للاعتقاد بأن الجزيرة محصنة من تلك المؤثرات المجتمعية؟ فالانفتاح على وسائل الإعلام العالمية على اختلافها مع فهم المؤثرات التي تشكل عملها هو الطريق الأخير لتشكيل المرء لرؤيته الخاصة ، وأيضاً لاستخدام ذلك الإعلام ذاته للتعبير عن تلك الرؤى .

ويشير العوا إلى أنه لا يوجد بالطبع ما يضمن حجم ما يمكن أن يمر عبر الإعلام من تلك الرؤى المختلفة ، ولا يوجد أي ضمان لمدى تأثير ذلك في النهاية . ولكن يتحتم مع ذلك على العالم العربي الإسلامي الكفاح من أجل أن يصل صوته للعالم عبر الوسائل المتاحة . وكانت الأوراق المقدمة للندوة -أيضاً- قصيرة ومحددة ، وقدمت تحليلاً لتغطية الجزيرة وسي إن إن بعيداً عن المبالغات . وقد ركزت الشوربجي على الرقابة الذاتية التي مارستها سي إن إن على تغطيتها ، وربطت ذلك بميل إدارة بوش الفريد نحو التعتيم والسرية في صنع سياستها .

أما ممثل الجزيرة فقد أوضح أن وجود الجزيرة وحدها على الأرض في أفغانستان كان ناتجاً عن فشل سي إن إن- في فترة سابقة على الغزو- في اقتناص الفرصة حين فتح طالبان لمدة محدودة المجال لوجود الإعلام الدولي . ومن ثم وجدت الجزيرة نفسها وحدها عملياً في أفغانستان . ونجحت تلك القناة العربية في أن تكون لأول مرة هي المصدر الإعلامي الأول لتطورات دولية لها تلك الأهمية .

غير أن الأهمية الحقيقة لتلك الندوة نبعت في الواقع من المناقشات التي دارت فيها ؛ فقد تدخل العوا على نحو انتقائي ولكنه فعال للتعبير عن رؤية الوسطية إزاء أحداث سبتمبر . وفي إحدى هذه المداخلات عارض بقوة مقارنة عقدها أحد المشاركين من القاعة بين أسامة بن لادن والخليفة عمر بن الخطاب ، وفي لغة عربية بديعة ، قال العوا إن المقارنة غير مقبولة . أما أكثر مداخلات العوا دلالة فكانت تلك التي علق فيها على تعليق متطرف لأحد رجال الجيش المتقاعدين الذي أشار في مداخلته إلى أن الأحداث الوطنية والدولية لم تشعره بالسعادة إلا في مناسبتين الأولى كانت حين سمع باغتيال السادات ، والثانية كانت حين علم بضرب مركز

التجارة العالمي في نيويورك . ولم يترك العوا التعليق يمر مرور الكرام إذ قاطع الرجل وقال صراحة إنه كان يتمنى لو أنه لم يشرك الحاضرين في الإطلاع على رأيه الخاص . وأصر على أن الهجوم على برجي التجارة كان جريمة ضد الإنسانية مثله مثل الهجوم الأمريكي الذي أعقبه على أفغانستان . ولم يتردد العوا في التأكيد على رؤية الإسلاميين الجدد إزاء المواقف المتطرفة من داخل التيار الإسلامي .

إن قصة الإسلاميين الجدد في مصر تنتهي هنا كما بدأت عبر ملامح لمثل تلك الكفاحات التي يخوضونها من أجل خلق أسس فكرية وأخلاقية لبناء مجتمع إسلامي أكثر تميزاً . وكل تلك الصور التي قدمها هذا الكتاب بما في ذلك التي يقدمها هذا الفصل الختامي إنما هي صور يرسمها الإسلاميون الجدد لأنفسهم . وهذه الصور قد تم صنعها بالأساس من كلمات وأفعال الإسلاميين الجدد أنفسهم ووفقاً لفهمهم الخاص . وخلال هذا الكتاب كنت حريصاً على أن استمع لأصوات الإسلاميين الجدد ، وأسجل بأمانة ما يقولون . وكثيرة هي الأدبيات التي صدرت عن أولئك الذين «يعرفون» الإسلاميين وأهدافهم دون أن يكلفوا أنفسهم عناء قراءة أعمالهم ، والاستماع إلى كلماتهم ومحاورتهم ، أو الاشتراك معهم في مشروعات مشتركة من أجل إنسانية أفضل . ومع ذلك فإن الرؤى المتعاطفة لها هي الأخرى أخطارها المتعلقة بفقدان المسافة التي تسمح بالنقد ؛ ولهذا السبب فقد قمت بكل ما في وسعي لرسم تلك الصورة من الخارج بزاوية واسعة بقدر الإمكان تسمح بضم من دخلوا مع الإسلاميين الجدد في حوارات ومضمون انتقاداتهم لهم . إن مفكري مدرسة الإسلاميين الجدد على استعداد للاشتباك مع العالم ومن ثم فإن محاولات فهمهم لا بد أن تضع رؤيتهم الذاتية في سياق الرؤى النقدية لأولئك الذين يناهضون جهودهم من أجل إعادة تشكيل مصر وتقديم رسالة الوسطية الإسلامية للعالم .

وتسمح الصورة التي يقدمها هذا الفصل للإسلاميين الجدد- في مداخلاتهم في الإعلام وغيره من المنتديات العامة - بتقويم نهائي لوزن سجلهم ومغزاه ؛ فمداخلات كمال أبو المجد بشأن حق الاجتهاد وتعليقات كل رموز الإسلاميين الجدد بشأن ضرورة الاستجابة لتجليات القوة الأمريكية غير المقيدة يمكن قراءتها في ضوء الأدلة المتراكمة من خلال الفصول السابقة والتي تشير إلى أن المشروع الاجتماعي للإسلاميين الجدد يستجيب بأشكال متعددة للآمال والاحتياجات الأساسية للمصريين في مواجهة أحداث تتطلب تفسيراً ومعضلات تبحث عن حلول . فالكلمات والإيماءات المتعلقة

بتلك التطورات المحورية في الأعوام الأولى للقرن الجديد إنما تعكس مواقف طوروها عبر عقود عدة من البحوث والمداخلات العامة النشطة . وهي تشير إلى جهود الإسلاميين الجدد المستمرة في ظروف بالغة الصعوبة لتقديم نموذج وسطي لمجتمع إسلامي سياسى في مصر وخلق موقع لمصر في الساحة العالمية .

وترتكز العقيدة المحركة للإسلاميين الجدد على أساس إيمانهم بأن القرآن والسنة يقدمان الإلهام الروحي الذي يمكن من خلاله تقديم رؤية إسلامية متميزة للمجتمع البشري . إلا أن أولئك الإسلاميين في رؤيتهم لذلك المجتمع يختلفون اختلافاً حادا مع المتشددين من خلال رفضهم بناء ترتيبات اجتماعية معقدة على أساس شظايا رمزية تم اقتطاعها من قصة الإسلام مثل النقاب أو حديث نبوي واحد . ولا هم يقبلون فكرة الترشيد حين تختزل نفسها في تكرار شعارات جوفاء كالإسلام هو الحل ، أو الإدعاء من جانب فرد أو جماعة بأنهم وحدهم أصحاب الحق في الاجتهاد ، أو أن اجتهادهم له قدسية لا يجوز مساءلته . وفوق كل شيء يقاوم الإسلاميون الجدد التقليد الجامد لنماذج من عصور سابقة لا تمثل إلا اجتهادات بشرية سعت إلى تنزيل القرآن والسنة على أرض الواقع . وبالحسم نفسه يرفضون التقليد الأعمى لخبرات الآخرين .

وبدلاً من ذلك يعكف الإسلاميون الجدد على المهام الصعبة المتعلقة بالاجتهاد في فهم الوحي في ظروف عصرهم ومكانهم ، وينتقون من التراث ، ويستعيرون من الآخرين بناء على حاجات العصر وظروفه . وهم يطالبون بأن يظل أي اجتهاد- بما في ذلك اجتهاداتهم- مفتوحا للمناقشة من جانب اجتهادات وتفسيرات أخرى ، ويصرون على أن كل تلك المحاولات لفهم الإسلام لابد وأن يتم تقييمها لا فقط في ضوء النصوص وإنما أيضاً من خلال إدراك براجماتي لواقع العالم الحقيقي الذي ينبغي أن يحيا فيه الإيمان .

ومن ثم يكافح الإسلاميون الجدد من أجل إيجاد هياكل ذات طابع أخلاقي واجتماعي وفكري في آن معاً . وتتطلب جهودهم مراجعة عميقة للمكونات المحورية للتراث الإسلامي ، وإعادة بناء تدريجية للعالم الاجتماعي . وكمفكرين وفاعلين اجتماعيين فإنهم يتميزون بحس عال إزاء قيود السياق الاجتماعي ، دون أن يؤدي بهم ذلك للصمت الذي يميز الانهزامية الثقافية ، ولا إلى النشاط المتعجل والمبالغ فيه الذي يؤدي بالضرورة إلى عنف مدمر . ويظل الإسلاميون الجدد وسطيين بالمعنى

الدقيق والمرن لهذا المفهوم ، بمعنى أنهم يقفون بين أولئك اليائسين الذين يعتبرون أن مشروع الإسلام الحضاري المتميز مستحيل التحقق ، والجهلاء الذين هم عادة من المتحمسين إلى حد الهوس الذين يشوهون ذلك المشروع ، ويقدمون رؤية بالغة التبسيط للمسار الصعب اللازم لتحقيقه . وكما يقول فهمي هويدي : «إن الممارسة في الإسلام ليست بالبساطة التي يتصورها البعض . فالاعتقاد بأن إقامة المجتمع الإسلامي لاتحتاج إلا إلى مجرد اتخاذ قرار أو صدور القانون أو حتى تطبيق مجموعة من التشريعات إنما هو تبسيط مخجل . فمثل ذلك الهدف النبيل يتطلب عملا جاداً ومستمرا يحتاج إلى مناخ ملائم يساعد البذور على أن تثمر إلى أن يأتي الحصاد في موعده . بل أكثر من ذلك ، يخطئ القارئ إذا ما فهم مما سبق أن «الحل الإسلامي» جاهز ينتظر فقط أن نصوغه ونوافق عليه . فماأردت أن أقوله هو أن ذلك الحل «ممكن» إذا ما كان العمل جادا . وهذا الحل ليس «قاصراً» كما يزعم البعض ، ولاهو «مستحيل» كما يراد لنا أن نتصور»(٨) .

ورغم أن هدفهم النهائي بهذا المعنى راديكالي إلا أن الإسلاميين الجدد لا يتنازلون عن المسار التدريجي السلمي لبلوغ ذلك الهدف ؛ فالتدرج الواعي والقائم على العمل الجاد الذي يتبنونه يهدف إلى مواجهة الظروف المستجدة بالإبداع وإعادة التشكيل والإحياء . وفي كل جهودهم المشتركة يسعون لتجسيد رؤيتهم من خلال ما هو موجود بالفعل من ترتيبات وهياكل اجتماعية ، أو من خلال إعادة إنتاجها . وهم يبنون على ما تم إنجازه لا تدمير ما هو موجود والسعي إلى بداية جديدة ، كما يريد المتطرفون . وكلما أمكن يدعمون الحوار السلمي والوصول إلى رؤى توفيقية من أجل دفع مشروعهم للأمام . ويبدو الطابع البشري لجهودهم واضحاً في قدرتهم الواضحة على تأمل الذات ونقدها ، وهو ما يميز ممارسة الإسلاميين الجدد الاجتماعية ؛ فالإسلاميون الجدد يدركون بل ويعترفون بأن أعمالهم رغم أنها تستلهم رؤية الرسول لنوع المجتمع الذي يناسب البشرية إلا أن رؤيتهم تظل قاصرة قصور كل البشر في الفهم والحكمة . ومن ثم فإن تقدم كل مجتمع إسلامي في هذا العالم سوف يعكس دائماً خصوصية الفرص المتاحة ، وحكمة أولئك الذين يسعون إلى تشكيله .

ورغم أن هناك إيمانات مشتركة يجتمعون عليها - فضلاً عن اتفاقهم على الاستراتيجية طويلة الأجل التي تنبع من ذلك- إلا أن الإسلاميين الجدد ليسوا شيئاً واحداً في حضورهم في الحياة العامة ؛ فكما اتضح من الفصول السابقة فإن

الشخصيات المحورية في هذه المدرسة لا تتفق اتفاقا كاملاً بشأن كل القضايا الداخلية والخارجية ، ولا هم يسعون إلى مثل ذلك الاتفاق . ورغم ذلك فإن التزامهم المشترك ومشروعاتهم الجماعية تمكننا من تمييزهم كمجموعة ، بينما تظل اختلافاتهم تميزهم كأفراد وشخصيات متميزة تماماً كما تميز بين أفراد الأسرة الواحدة . ففهمي هويدي الذي لاتدل هيئته على حجم انغماسه في قضايا السياسة الخارجية وفهمه لها يختلف كثيراً عن الشيخ الراحل محمد الغزالي الذي كان بدفئه وشخصيته الكارزمية يهيمن بلا أي جهد على أي لقاء جماعي يحضره ، رغم أن اهتمامه كان في الأغلب منصباً على حاجات وهموم المصريين . أما القرضاوي فهو يعطي انطباع الفقيه والمفكر بالمعنى الإسلامي التقليدي ، وفي المقابل يبدو كمال أبو المجد وسليم العوا وطارق البشري رموزا حضرية وعالمية ، الأول ممارس دولي للمحاماة ، وأستاذ للقانون الدولي ، ومستشارٌ للحكومات ، ووزير سابق ، والثاني -أيضاً- أستاذ معروف للقانون كتب باقتدار عن أكثر القضايا القانونية والأخلاقية تعقيدا ، والثالث رجل قانون ذو تاريخ مشرف كواحد من أكثر قضاة مصر احتراماً ، فضلاً عن كونه مؤرخاً ذا سجل يشار إليه بالبنان . والقرضاوي ذو نفوذ في إطار الحركة الإسلامية عابرة القوميات . بينما يكتب هويدي بمهارة ونشاط للجمهور العربي والإسلامي ، في حين يمتلك أبو المجد والعوا والبشري مفردات خطاب تجعل رسالة الإسلاميين الجدد أكثر نفاذاً إلى العالم العلماني على اتساعه .

ورغم كل تلك الاختلافات في الأسلوب ، والجمهور ، وزاوية التركيز ، إلا أن أولئك المفكرين الإسلاميين يشكلون معاً مدرسة الإسلام الوسطي ، وهم يتحدثون إلى بعضهم البعض بلغة يثريها ذلك الفهم المشترك ، وهم يقرؤون لبعضهم البعض بانتظام ، ويشيرون إلى أعمال بعضهم البعض ، ويصوغون معاً مواقف بشأن قضايا معقدة ، ويعمل بعضهم أحياناً بشكل مشترك في الفضاء العام . ومن ثم فإن هوية الإسلاميين الجدد تبرز من خلال ذلك التفاعل المبدع والمرن بين ما يتفقون وما يختلفون عليه . وهم يسعون إلى حل تلك الاختلافات إذا ما كان هناك حاجة لذلك عبر الاتفاق على التركيز على ما يتفقون عليه ، واحترام الاختلاف الذي لم يتم تخطيه بعد . ومن خلال جهودهم المشتركة في ظروف سياسية صعبة ينجحون في اتخاذ مواقف عامة حقيقية تترك بصمتها التي توضح نوع المجتمع الذي يرتؤونه ، والوسائل التي يسعون لاستخدامها للحقيقة . إن هذه الصورة التي رسمتها توضح

إصرار الإسلاميين الجدد على الحق في الاجتهاد الرشيد والواقعي ، وعلى جهودهم الشجاعة في تقديم تلك الرؤية الإسلامية الوسطية المعاصرة إلى العالم على اتساعه خارج حدود مصر في وقت بالغ الخطورة . وهم يثبتون مرة أخرى أن أعمال الإسلاميين الجدد تجسد أمل الوسطية الإسلامية ، وهي تعبر عن القلب الإسلامي السمح الذي يمد يده لكل الوسطيين على اختلاف تياراتهم في مصر وحول العالم للتعاون من أجل مصر أكثر إشراقا ، ومستقبل إنساني أكثر عدلاً .

الهوامش

المقدمة

(١) في شرحه للواقعة التي حدث به لكتابة المقال، يقول السيد يسين إنه سبق أن قرأ بيان الإسلاميين الجدد ولكنه يرحب بإعادة قراءته والتعليق عليه .

وأيا كان رأيهم في تيار الإسلاميين الجدد، فقد كان واضحاً في منتصف التسعينات أنه من المستحيل على العلمانيين تجاهلهم . وقد جاء تعليق السيد يسين في ٣٠ مايو ١٩٩٤، وهو الذي أعقبه رد من كمال أبو المجد في الأهرام بتاريخ ٨ يونيو ١٩٩٤ . ثم نشر مقال السيد يسين الثاني في ٢٠ يونيو ١٩٩٤ . وتأتي الفقرات المستشهد بها هنا من تلك المقالات . وينبغي التنويه إلى أن الترجمة من اللغة العربية في الكتاب كله مسئولية الكاتب .

(٢) يشير مصطلح الصحوة الإسلامية إلى حركة الإحياء الإسلامي عموماً، والتي بدأت في السبعينات، كجزء من التحول العالمي نحو الدين . وقد استفادت تيارات كثيرة من تلك الصحوة، ومن بينها تيار الوسطية الذي يركز على التدرج والتغيير السلمي . وفي قلب الوسطية يوجد من هم مثل الإسلاميين الجدد الذين يركزون على التعليم والثقافة كساحات رئيسية للعمل من أجل التجديد الإسلامي . وأحياناً ما يوصف ذلك التوجه «بالإسلام الحضاري» . وفي المقابل فإن آخرين في الوسطية يركزون على الساحة السياسية، ويضم هؤلاء الإخوان المسلمين الذين اتخذوا قراراً استراتيجياً منذ عودتهم للحياة العامة في السبعينات بالتكيف مع النظام، والعمل من أجل التغيير السلمي في ظل النظام القائم . وما يجمع بين الإسلاميين الجدد والإخوان هو التزامهم بالتغيير السلمي، لكن أهم ما يختلفون عليه هو المجالات التي تحتل أولوية اهتمامهم .

وفي بعض الأحيان، ولأنهم يعطون أولوية للسياسة، ينظر للإخوان باعتبارهم يدعمون الإسلام السياسي رغم أنهم يفعلون ذلك ويتجنبون العنف . فهناك آخرون ذوو توجه يركز على السياسة ويتبنون العنف لتحقيق أهدافهم السياسية . ويضم هذا الفريق الجماعات السرية والمتطرفة الراديكالية . ومن ثم فإن الإسلام السياسي يضم معتدلين ومتطرفين .

لكن لا يجوز اعتبار الإسلام الحضاري ولا الإسلام السياسي حركة بعينها أو جماعة محددة؛ فتلك المصطلحات تشير إلى تيارات عريضة أو توجهات لنشطاء كلهم يستجيبون للصحوة الإسلامية . إلا أن كلا من الإسلام الحضاري والإسلام السياسي يفتحان الباب أمام بروز جماعات أو حركات بعينها مثل الإسلاميين الجدد (الإسلام الحضاري)، والإخوان المسلمين(التيار الأساسي في الإسلام السياسي)، والجهاد (إسلام سياسي متطرف) .

(٣) للاطلاع على وصف تفصيلي لأحداث معرض الكتاب وتقييم لأهمية المعرض عموماً في الحياة العامة المصرية، انظر أسامة إبراهيم، **روز اليوسف**، ٦ يناير ١٩٩٢ .

(٤) كان مع فرج فودة في ذلك اللقاء محمد خلف الله أحد مؤسسي حزب التجمع، والذي يصف نفسه بأنه يمثل «لليسار الإسلامي» .

(٥) مثل المعسكر الإسلامي -أيضاً- المفكر الإسلامي المعروف محمد عمارة، والذي تقترب رؤاه أحياناً من رؤى الغزالي، ولكن كثيراً ما يعبر عن أفكار أقل انفتاحاً واعتدالاً .

(٦) لمزيد من التفصيل حول المناظرة، والتي لخصها الكاتب، انظر **المصور**، ١٧ يناير ١٩٩٢ .

(٧) **المصور**، ١٧ يناير ١٩٩٢ .

(٨) **الأهرام**، ٢ يناير ١٩٩٠ .

(٩) في تعليقه، لخص كمال أبو المجد أهم أفكار البيان . لمزيد من التفصيل حول تعليق أبو المجد انظر : - معرض الكتاب ١٩٩٢، **الهيئة المصرية العامة للكتاب**، وزارة الثقافة، ٤ يناير ١٩٩٢، العدد ٨ .

(١٠) يعود الفضل لهذه الأفكار وغيرها عبر صفحات الكتاب إلى حوارات دارت بيني وبين الزميلة والصديقة كارين أبو الخير التي عملت معي بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(١١) انظر محمد الغزالي، **الوفد**، ٢ فبراير ١٩٩٢ .

(١٢) كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة**، إعلان مبادئ (القاهرة : دار الشروق، ١٩٩١) ص١٣ .

الفصل الأول: إصلاح التعليم

(١) فهمي هويدي، **الأهرام**، ١٣ يناير ١٩٩٨ .

(٢) عرض ذلك اللقاء في القناة الأولى للتليفزيون المصري في ٢٧ مارس ١٩٩٤ .

(٣) **الأهرام**، ٥ إبريل ١٩٩٤ .

(٤) لمزيد من التفصيل حول رؤية الغزالي لدور المرأة في المجتمع الإسلامي، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٥) انظر موقف الإسلاميين الجدد من العنف في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٦) كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة**، إعلان مبادئ (القاهرة : دار الشروق، ١٩٩١) ص٣٥ .

(٧) انظر فهمي هويدي، **الأهرام**، ٢٧ فبراير ٢٠٠١ .

(٨) انظر فهمي هويدي، **الأهرام**، ٦ فبراير ٢٠٠١ .

(٩) الأهرام، ٨ نوفمبر ١٩٩٧، **والوفد**، ٦ نوفمبر ١٩٩٧ .

(١٠) لمزيد من التفصيل حول ذلك انظر

Raymond W. Baker, **Sadat and After**: Sruggles for Egypt's Political Soul, (Cambridge; Mass: Harvard University Press, 1990)

(١١) أعد ذلك التقرير مركز البحوث والتقييم بوزارة التعليم تحت إشراف الدكتور فؤاد أبو قطب . انظر فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٢٠٠١/٢/٢٧ .

(١٢) **الأهرام** ، ٢٧ فبراير ٢٠٠١ .

(١٣) أحمد بهجت ، الأهرام ، ١٥ يونيو ١٩٩٨ وصلاح منتصر ، **الأهرام** ٢١ ، يوليو ١٩٩٨ .

(١٤) فهمي هويدي ، الأهرام ، ١٨ أغسطس ١٩٩٨ .

(١٥) **الأهرام** ، ٢٧ فبراير ٢٠٠١ .

(١٦) انظر على سبيل المثال **المصور** ، ٩ إبريل ١٩٩٣ **والشعب** ، ١٣ إبريل ١٩٩٣ .

(١٧) انظر على سبيل المثال العربي ، ١٣ يناير ٢٠٠٠ .

(١٨) العربي ، ٢٨ يناير ٢٠٠٠ .

(١٩) هويدي ، **الأهرام** ، ٤ نوفمبر ١٩٩٧ .

(٢٠) هويدي ، **الأهرام** ، ٦ إبريل ١٩٩٣ .

(٢١) ذكر الكاتب الكبير سلامة أحمد سلامة كل تلك المحاور وحذر من **«قطة سوداء في غرفة مظلمة»** ، **الأهرام** ، ١ مايو ١٩٩٣ .

(٢٢) انظر خطاب الوزير في **الوفد** ، ٢٦ مايو ١٩٩٣ .

(٢٣) **الشعب** ، ٣١ مارس ١٩٩٨ .

(٢٤) **الوفد** ، ٥ ديسمبر ١٩٩٧ .

(٢٥) **الأهرام** ، ٣ نوفمبر ١٩٩٧ .

(٢٦) **الأهرام** ، ٤ فبراير ١٩٩٧ .

(٢٧) للاطلاع على أفضل المحاولات التي بذلت مؤخراً للتعرف على تلك المدارس الخاصة ، انظر **العربي** ، ٢٨ يناير ٢٠٠٠ .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) كانت تعليقات الصحف في أغلبها حكائية وليست مكتملة . وللاطلاع على واحدة من أفضل التحقيقات التي كتبت عن تلك التجربة في بدايتها ، انظر **المصور** في ٩ أغسطس ١٩٩٦ . والتوصيف المقدم هنا يعتمد -أيضاً- على الملاحظة المباشرة وعلى نقاشات للكاتب مع أعضاء هيئة التدريس في تلك الجامعات الجديدة ، ومن ثم فهي تقديرات أولية .

(٣٠) انظر **الشعب** ، ٩ فبراير ١٩٩٦ .

(٣١) **الأهرام**، ١٠ مايو ١٩٨٨ .

(٣٢) حامد عمار، **الأهرام**، ١٤ يونيو ١٩٩٦ .

(٣٣) **الأسبوع**، ١٥ يونيو ١٩٩٨ .

(٣٤) المصدر السابق .

(٣٥) المصدر السابق .

(٣٦) المصدر السابق .

(٣٧) ظلت مصر تحت حكم الطوارئ طوال الفترة الممتدة منذ عام ١٩٨١ . وقد ناقش البشري آفاق ظهور حركة شبابية في ظل تلك الظروف القمعية وذلك في حوار نقلته **العربي في** ٤ مايو ٢٠٠٠ .

(٣٨) كمال أبو المجد، **الأهرام**، ١٨ يوليو ١٩٩٠ .

(٣٩) كان لنجيب محفوظ رؤية مماثلة نشرت في **العربي**، ٢٧ فبراير ١٩٩٥ .

(٤٠) **مجلة أكتوبر**، ٨ يوليو ١٩٩٠ .

(٤١) المصدر نفسه .

(٤٢) **الوفد**، ٦ نوفمبر ١٩٩٧ .

(٤٣) حامد عمار، **الأهرام**، ١٣ أكتوبر ١٩٩٧ .

(٤٤) للاطلاع على عرض واف يمكن الاعتماد عليه بشأن ذلك المشروع والخطط الرسمية انظر **الأهرام**، ٢ يناير ٢٠٠١ .

(٤٥) انبنى هذا التقييم لأعمال طارق البشري على مراجعة كل أعماله الأساسية، فضلاً عن مقالات بعينها تم الإشارة إليها في قائمة المراجع .

(٤٦) انظر كمال أبو المجد، **المصور** ١٠ يوليو ١٩٨٧ .

(٤٧) انظر تحليل هويدي لانفجار العنف بين الأقباط والمتطرفين الإسلاميين في صعيد مصر في أوائل ٢٠٠٠ في : **وجهات نظر**، فبراير ٢٠٠٠ .

(٤٨) **الأسبوع**، ١٥ يناير ١٩٩٨ .

(٤٩) جاءت لحظة اتضح فيها عمق ذلك الجدل بين فهمي هويدي وعبد المنعم سعيد في صيف ١٩٩٣ . انظر مقال هويدي في **الأهرام** في ١٣ يوليو ١٩٩٣ ومقال د . عبد المنعم سعيد في ٨ أغسطس ١٩٩٣ بنفس الصحيفة .

(٥٠) تلك هي موضوعات الفصول التالية من هذا الكتاب .

(٥١) انظر تناول فهمي هويدي لتأثير ذلك الجهل بالتاريخ، **الأهرام**، ١٧ مارس ١٩٩٨ .

(٥٢) **الشعب**، ٤ يناير ١٩٩٢ .

(٥٣) **الأخبار** ، ٤ أكتوبر ١٩٩١ .

(٥٤) انظر محمد الغزالي ، **معركة المصحف** . (القاهرة : نهضة مصر ١٩٩٦) ص ١٨٤ .

(٥٥) **الشعب** ، ١ نوفمبر ١٩٩٤ .

(٥٦) المصدر السابق .

(٥٧) يوسف القرضاوي ، **فقه الأولويات** : دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة (القاهرة ، مكتبة وهبة ١٩٩٥) ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٥٨) انظر كمال أبو المجد عن العلاقة بين الحرية والإبداع باعتبارهما أمرا لم يحسن فهمه والعناية به في المجتمعات الإسلامية المعاصرة :- كمال أبو المجد ، **مجلة الإذاعة والتليفزيون** ، ٧ مارس ١٩٩٢ .

(٥٩) يوسف القرضاوي ، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه** . (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٧) ص٢١ .

(٦٠) السورة رقم ٩٦ الآيات ١- ٥ .

(٦١) يمكن الاطلاع على نص بيان القرضاوي في : **الوفد** ، ١٣ سبتمبر ١٩٩٦

(٦٢) **الشعب** ، ٢١ يونيو ١٩٩٤

(٦٣) يناقش الفصل الثالث من هذا الكتاب دور الإسلاميين الجدد في تشجيع انخراط الإسلاميين في تلك المجالات الدينامية .

(٦٤) يناقش الفصل الخامس من هذا الكتاب بروز حزب الوسط .

الفصل الثاني: الاحتفاء بالفنون

(١) للاطلاع على تقييم مهم لدور محمد الغزالي من جانب غير الإسلاميين ، انظر عبد الحليم قنديل ، **العربي** ، ٥ ديسمبر ١٩٩٤ .

(٢) لمزيد من التفاصيل حول موقف محفوظ ، انظر المقابلات التي أجريت معه في **الأهرام** ، ٨ ديسمبر ١٩٩١ **والشعب** ، ٢٥ أكتوبر ١٩٩٤ .

(٣) جاء الاقتباس في **الأهالي** ، ٢٦ أبريل ١٩٨٩ .

(٤) **روز اليوسف** ، ٢٤ ابريل ١٩٨٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ١ مايو ١٩٨٩ .

(٦) **الأهالي** ، ٢٦ أكتوبر ١٩٩٤ .

(٧) علق الغزالي قائلا : إن نجيب محفوظ كان كاتباً عظيماً استحق جائزة نوبل ، ولكن ليس بالضرورة - من وجهة نظره - عن رواية أولاد حارتنا . انظر **الأخبار** ، ٥ يونيو ١٩٩١ .

(٨) نشر لقاء نجيب محفوظ ومحمد الغزالي الذي جرى في المستشفى بعد محاولة اغتيال محفوظ في

المصور، ٢ ديسمبر ١٩٩٤ .

(٩) حول رؤى محفوظ بشأن العلاقة مع إسرائيل ، انظر المقابلة المنشورة في مجلة **الوسط** ، ٢٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

(١٠) انظر مجلة **المجلة** ٢-٨ أكتوبر ١٩٩٤ ، و**العربي** ، ٢٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

(١١) **المجلة** ، ٢٩ أكتوبر ١٩٩٤ .

(١٢) فهمي هويدي ، **الحياة** ، ١٩ أكتوبر ١٩٩٤ .

(١٣) انظر المقابلة التي أجريت مع الغزالي في : **المسلمون** ، ٢٨ مايو ١٩٩٣ .

(١٤) للاطلاع على مناقشة إسلامية لتلك التقاليد الفنية ، انظر مقالات الناقدة الأدبية صافيناز كاظم في : **الأهرام** ، على سبيل المثال ، ٨ فبراير ١٩٩٣ .

(١٥) انظر **المصور** ، ٦ مايو ١٩٨٨ كعينة لتلك الآراء المتطرفة .

(١٦) حول نوادي الفيديو ، انظر تقرير **الوفد** ، ١ فبراير ١٩٨٨ ، وأيضا **المصور** ، ٦ مايو ١٩٨٨ حول الهجوم على أحد المسارح بأسيوط . أما عن حفلات الطلاب انظر تقرير **الأهرام** في ٩ مارس ١٩٨٨ عن أحدها .

(١٧) انظر تقرير كمال أبو المجد حول الموضوع في **الأهرام** ، ٢٩ ديسمبر ١٩٩٤ .

(١٨) **الأهرام** ، ٢٩ ديسمبر ١٩٩٤ .

(١٩) أعلن سليم العوا أن الهجوم على نجيب محفوظ مثل الهجوم على أهرامات الجيزة : **الشرق الأوسط** ، ١٤ سبتمبر ١٩٩٨ .

(٢٠) **الأهرام** ، ٢٩ ديسمبر ١٩٩٤ .

(٢١) انظر تحليل السيد يسين البارع في **الأهرام الاقتصادي** ٢١ نوفمبر ١٩٨٨ .

(٢٢) التوكيد من عند الكاتب .

(٢٣) **العربي** ، ٢٧ فبراير ١٩٩٥ .

(٢٤) انظر تقرير **الوفد** في ١٨ ديسمبر ١٩٩٢ عن رؤية الإسلاميين لدور الفن في الحضارة الإسلامية .

(٢٥) **روز اليوسف** ، ٤ سبتمبر ١٩٨٩ .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) **صباح الخير** ، ٢٧ ابريل ١٩٨٩ .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٤ مارس ١٩٩٧ .

(٣٠) المصدر السابق .

(٣١) المصدر السابق .

(٣٢) ركز الغزالي على تلك الفكرة في أهم كتاباته النظرية ، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩١) .

(٣٣) انظر موقف الرسول من الفنون في **اللواء الإسلامي** ، ١٦ سبتمبر ١٩٩٣ .

(٣٤) الغزالي في **الوفد** ، ١٨ ديسمبر ١٩٩٢ .

(٣٥) **المصور** ، ٢٠ أبريل ١٩٩٠ .

(٣٦) عرض لأهم أفكار الغزالي في ذلك الصدد في **المصور** ، ٢٠ ابريل ١٩٩٩ .

(٣٧) **الأخبار** ، ٤ اكتوبر ١٩٩١ .

(٣٨) من أجل الاطلاع على تقرير حول قضية الشكعة ، انظر **النور** ، ١٥ يونيو ١٩٨٨ .

(٣٩) مصطفي الشكعة ، **الأدب وتطور الحضارة الإسلامية** ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨) .

(٤٠) المصدر السابق - المقدمة .

(٤١) المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

(٤٢) المصدر السابق ، ص ٧٥٠-٧٥٤ .

(٤٣) **النور** ، ١٥ يونيو ١٩٨٨ .

(٤٤) المصدر السابق .

(٤٥) **الشعب** ، ١٦ أغسطس ١٩٨٨ .

(٤٦) المصدر السابق .

(٤٧) أضافت المحكمة أنه لما كانت كل البرامج تخضع لموافقة الرقابة بشأن الاعتبارات الأخلاقية ، فإنه لا توجد حاجة لإعادة فحص مضمون البرامج . **الشعب** ، ١٦ أغسطس ١٩٨٨ ، **والنور** ، ٤ مارس ١٩٩١ .

(٤٨) انظر على سبيل المثال رؤية محمود السعدني - الناصري - التي تطابقت تماماً مع رؤية الشكعة . **المصور** ، ١٧ فبراير ١٩٩٥ .

(٤٩) انظر على سبيل المثال فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ١٠ مايو ١٩٨٨ .

(٥٠) كانت تلك الفكرة جوهرية في مذكرات ثروت عكاشة .

(٥١) انظر محمد سلماوي ، حوارات نجيب محفوظ ، **الأهرام** ، ١ فبراير ١٩٩٦ .

(٥٢) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ١٢ يناير ١٩٩٩ .

(٥٣) انظر رؤية موازية عبر عنها الصحفي الإسلامي المعروف محمد عبد القدوس نجل الأديب الكبير إحسان عبد القدوس ، **الشعب** ، ٢٢ فبراير ١٩٩٤ .

(٥٤) للاطلاع على مناقشة شاملة لموقف الإسلاميين الجدد من موقع الأقباط وغير المسلمين عموماً في الحضارة الإسلامية ، انظر الفصل الثالث .

(٥٥) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٢ مايو ١٩٨٩ .

(٥٦) **المصور** ، ٢ يوليو ١٩٩٣ .

(٥٧) محمد الغزالي ، **الشعب** ، ٥ أبريل ١٩٩٤ .

(٥٨) انظر مقدمة الفصل الثالث .

(٥٩) محمد الغزالي ، **الشعب** ، ٧ أبريل ١٩٩٢ .

(٦٠) المصدر السابق .

(٦١) انظر مناقشة هويدي المطولة للموضوع في **الأهرام** ، ٢٨ فبراير ١٩٨٩ .

(٦٢) انظر معالجة الواقعة ومناقشة ردود الفعل المختلفة في فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ١ أكتوبر ١٩٩١ .

(٦٣) **الأهرام** ، ١ أكتوبر ١٩٩١ .

(٦٤) لمزيد من التفاصيل حول فتوى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، انظر **الوفد** ، ٩ مارس ١٩٩٤ .

(٦٥) طرح صلاح منتصر تلك الفكرة في عمود بـ**الأهرام** ، ٢٩ مارس ١٩٩٤ .

(٦٦) للاطلاع على مناقشة لأحد الأشكال التي يؤدي بها الموقف الرسمي من الوسطية إلى تقليص فاعلية الجهود الساعية لمواجهة التطرف ، انظر **الشعب** ، ٢٢ مارس ١٩٩٤ .

(٦٧) **الوفد** ، ١٤ مارس ١٩٨٤ .

(٦٨) أنظر نص بيان حمدي غيث ، **روز اليوسف** ، ٩ مايو ١٩٩٤ .

(٦٩) صافيناز كاظم ، **الأهرام** ، ٨ فبراير ١٩٨٣ .

(٧٠) أنظر مقابلة محفوظ في **الأهرام** ، ٢١ يناير ١٩٩٦ ، التي أكد فيها على أهمية دور الغزالي في تشكيله الديني .

(٧١) إن فكرة ملاءمة المشروع الحضاري لكل زمان ومكان تتبوأ موقعاً بارزاً في فكر كل الإسلاميين الجدد ، انظر على وجه الخصوص المقابلة التي أجريت مع كمال أبو المجد في مجلة الإذاعة والتليفزيون ، في ٧ مارس ١٩٩٢ ، ويوسف القرضاوي ، **عناصر الشمولية والمرونة في الشريعة الإسلامية** ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥) .

(٧٢) انظر القرضاوي ، **الحياة** ، ٢ مارس ١٩٩١ .

(٧٣) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٢٠ مارس ٢٠٠١ .

(٧٤) فهمي هويدي ، **الشرق الأوسط** ، ١٩ مارس ٢٠٠١ .

(١) تم بناء التسلسل التاريخي للأحداث بناء على تقارير الصحف الرسمية والمعارضة ، ويقدم التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٨ ، (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٨٩) ، أيضاً عرضاً وتحليلاً لتلك الأحداث .

(٢) انظر نص بيان الغزالي ، **الأخبار** ، ٢ يناير ١٩٨٩ .

(٣) انظر بيان الأزهر ، **الأهرام** ، ٢٦ ديسمبر ١٩٨٨ .

(٤) بيان الإخوان المسلمين ، **لواء الإسلام** ، ٩ يناير ١٩٨٩ .

(٥) كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩١) ، ص ٢٥ .

(٦) محمد الغزالي ، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩١) ، ص ٨ .

(٧) محمد الغزالي ، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٤) ، ص ١٧٤ .

(٨) محمد الغزالي ، **السنة النبوية** ، مرجع سابق ، ص ٧ .

(٩) المصدر السابق ، ص ٧ .

(١٠) المرجع السابق .

(١١) انظر إبراهيم عيسى ، **روز اليوسف** ، ٢٨ يونيو ١٩٩٣ .

(١٢) الاقتباسات والعرض في الجزء التالي يأتي من كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٤٣ - ٤٥ .

(١٣) محمد الغزالي ، **السنة النبوية** ، ص ٥٤ .

(١٤) انظر المقابلة ، **في نصف الدنيا** ، ٢٣ أغسطس ١٩٩٨ .

(١٥) محمد الغزالي ، **السنة النبوية** ، ص ٩١ - ٩٢ .

(١٦) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ١٤ مايو ١٩٩١ .

(١٧) الغزالي ، **السنة النبوية** ، ص ٥٦ .

(١٨) المصدر السابق ، ص ٥٧ .

(١٩) المصدر السابق .

(٢٠) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٢١) كمال أبو المجد ، **الوفد** ، ٢٨ يناير ١٩٩٤ .

(٢٢) انظر مناقشة هويدي لذلك ، في كتابه **المقالات المحظورة** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٨) ، ص١٠٧ .

(٢٣) محمد الغزالي ، **الشعب** ، ١٣ فبراير ١٩٩٠ .

(٢٤) انظر الغزالي ، المصدر السابق ، والغزالي ، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٠ ، بنفس **الصحيفة** .

(٢٥) محمد سليم العوا ، **الأسبوع** ، ٢٤ مارس ١٩٩٧ .

(٢٦) انظر السورة ٧ ، الآية ١٨٩ .

(٢٧) انظر السورة ٩ ، الآية ٧١ .

(٢٨) الغزالي ، **السنة النبوية** ، ص ٥٦ .

(٢٩) انظر السورة ٤ ، الآية ٣٤ .

(٣٠) الغزالي ، **قضايا المرأة** ، ص ١٧٥ .

(٣١) المصدر السابق ، ص ١٧٤ .

(٣٢) محمد الغزالي ، **نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٥) ، ص ٥ .

(٣٣) كمال أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨) ، ص ٣٤ .

(٣٤) الغزالي ، **نحو تفسير موضوعي** ، ص ٥ .

(٣٥) الغزالي ، **السنة النبوية** ، ص ٦٧ .

(٣٦) الغزالي ، **نحو تفسير موضوعي** ، ص ٧٠ .

(٣٧) السورة ٢ ، الآية ٢٢٨ .

(٣٨) **الأسبوع** ، ١٥ سبتمبر ١٩٩٧ .

(٣٩) السورة ٤ ، الآية ٣٤ .

(٤٠) **الأسبوع** ، ١٥ سبتمبر ١٩٩٧ .

(٤١) السورة ٣٣ ، الآية ٣٣ .

(٤٢) **الأسبوع** ، ١٥ سبتمبر ١٩٩٧ .

(٤٣) كمال أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ٨٢ ، وانظر أيضاً ، ص ٥ - ١٢ .

(٤٤) انظر القرضاوي ، **الصحوة الإسلامية وهموم الأمة العربية والإسلامية** ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٨) ، ص ٦٠ - ٦٢ .

(٤٥) المصدر السابق ، ص ٦٢ .

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٤٧) كمال أبو المجد ، **الأهرام** ، ١١ ديسمبر ١٩٩٨ .

(٤٨) المصدر السابق .

(٤٩) المصدر السابق .

(٥٠) يناقش هويدي ذلك المفهوم في **الأهرام** ، ٢٦ نوفمبر ١٩٩٦ .

(٥١) كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٣٧ .

(٥٢) يوسف القرضاوي ، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** ، الطبعة الثانية ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣) ؛ فهمي هويدي ، **مواطنون لا ذميون** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٥) ، وسليم العوا ، **الأقباط والإسلام** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧) .

(٥٣) **المصور** ، ٢٣ مارس ١٩٩٠ .

(٥٤) القرضاوي ، **غير المسلمين** ، ص ٥ .

(٥٥) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ٨٦ .

(٥٦) انظر السورة ٢ ، الآية ٣٠ .

(٥٧) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ٨٧ .

(٥٨) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٥٩) يوسف القرضاوي ، **عناصر الشمول والمرونة في الشريعة الإسلامية** ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥) ، ص ٦٢ .

(٦٠) أخذت هذه الصفات من عنوان كتاب القرضاوي المهم : **عناصر الشمول** .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١١ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٦٣) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٦٥) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ٨٧ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٦٧) **مجلة أكتوبر** ، ٨ يوليو ١٩٩٠ .

(٦٨) القرضاوي ، **عناصر الشمول** ، ص ٧٨ - ١١٣ .

(٦٩) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٧٠) **مجلة أكتوبر** ، ٨ يوليو ١٩٩٠ .

(٧١) المصدر السابق .

(٧٢) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ١٧٥ .

(٧٣) انظر اللقاء المطول مع أبو المجد ، مجلة أكتوبر ، ٨ يوليو ١٩٩٠ .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ١٩ .

(٧٦) القرضاوي ، **عناصر الشمول** ، ص ٦٢ .

(٧٧) انظر السورة ١١ ، الآية ١١٨ .

(٧٨) السورة ٣٠ ، الآية ٢٢ .

(٧٩) السورة ٤٩ ، الآية ١٣ .

(٨٠) أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ١٢ .

(٨١) المصدر السابق .

(٨٢) يوسف القرضاوي ، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه** ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٧) ، ص ٥١ .

(٨٣) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ١٤٠ .

(٨٤) المصدر السابق ، ص ١٣٨ .

(٨٥) المصدر السابق ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٨٦) المصدر السابق ، ص ١٢ .

(٨٧) المصدر السابق ، ص ٧ .

(٨٨) انظر تقييم الإسلاميين الجدد لتلك التيار المتطرف في ، كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ١٢ .

(٨٩) أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ٦ .

(٩٠) أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٨ .

(٩١) **فهمي هويدي** ، **تزييف الوعي** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٩) ، ص ١٢ .

(٩٢) **الأهرام** ، ٢٠ أبريل ١٩٩٣ .

(٩٣) كمال أبو المجد ، **الأهرام** ، ١١ ديسمبر ١٩٩٨ .

(٩٤) **فهمي هويدي** ، **الأهرام** ، ١٢ ، ١٩ و٢٦ يناير ١٩٩٩ ، و٢ فبراير ١٩٩٩ ، و١٠ أغسطس ١٩٩٩ .

(٩٥) **فهمي هويدي** ، **الأهرام** ، ١٩ يناير ١٩٩٩ .

(٩٦) المصدر السابق .

(٩٧) المصدر السابق .

(٩٨) المصدر السابق .

(٩٩) محمد الغزالي ، **معركة المصحف** ، (القاهرة : نهضة مصر ، ١٩٩٦) ، ص ٩٤ ، وانظر أيضاً **فهمي** هويدي ، ٢٥ أغسطس ١٩٨٧ .

(١٠٠) هويدي ، **الأهرام** ، ٢ فبراير ١٩٩٩ .

(١٠١) المصدر نفسه .

(١) فهمي هويدي، **الأهرام**، ٢٤ يناير ١٩٩٥.

(٢) انظر تقييم نقدي حاد، السيد يسين، **الأهرام الاقتصادي**، ١٥ ديسمبر ١٩٨٨.

(٣) انظر أيضاً مقال أحمد بهجت حول البنوك الإسلامية، **الأهرام**، ٢٦ يناير ١٩٩٥.

(٤) انظر مناقشة دور المال في : يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٣.

(٥) **أكتوبر**، ٨ يوليو ١٩٩٠.

(6) "Survey: Islam and the West", **Economist**, August 6, 1989, p. 9.

(٧) فهمي هويدي، **الأهرام**، ٢٤ يناير ١٩٩٥.

(٨) كتب السيد يسين عدة مرات حول هذا الموضوع، ومن وجهة نظري فإن أهم ما كتبه كان في **الأهرام الاقتصادي**، ٢ يناير ١٩٨٩.

(٩) هذه الاختلافات تبرز حتى بين الإسلاميين الجدد، فالغزالي على سبيل المثال انحاز لوجهة نظر الشيخ طنطاوي، مفتي مصر، الذي كان قد أعلن أن هناك فارق بين فوائد البنوك والربا الذي حرمه القرآن، أنظر **الأهرام**، ٢١ سبتمبر ١٩٨٩. وقد اختلف القرضوي مع ذلك الرأي بشدة، أنظر عرضاً لذلك الجدل في، **الشعب**، ٢١ مارس ١٩٩٧.

(10) "Survey: Islam and the west", **Economist**, August 6, 1989, p. 10.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) فهمي هويدي، **الأهرام**، ٢٤ يناير ١٩٩٥.

(١٣) كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ص ٣٠.

(١٤) المصدر السابق، ص ٣١ - ٣٢.

(١٥) فهمي هويدي، **الأهرام**، ١٠ سبتمبر ١٩٩٦.

(١٦) **الأهرام**، ٢٦ يناير ١٩٩٩.

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) يوسف القرضاوي، **دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥)، ص ٣٥.

(١٩) المصدر السابق، ص ٥٧.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) المصدر السابق، ص ٦٨ - ٦٧.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢٣) على سبيل المثال ، يقدم مقال الايكونومست عن البنوك الإسلامية تعريفا غير دقيق للزكاة ، مرجع سبق ذكره .

(٢٤) القرضاوي ، **دور القيم** ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٢٥) القرضاوي ، **الصحوة الإسلامية** ، ص ١٣ .

(٢٦) هويدي ، **الأهرام** ، ١٩ يناير ١٩٩٩ .

(٢٧) من أجل تلخيص جيد لأفكار الغزالي حول هذه القضايا خصوصاً الفقر ، انظر محمد عمارة ، **الهلال** ، يناير ١٩٩٠ ، ص ١٦٦ - ١٧٥ .

(٢٨) جاء ذلك في فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ١٩ يناير ١٩٩٩ .

(٢٩) أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٨٣ .

(٣٠) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٢٦ يناير ١٩٩٩ .

(٣١) أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٤٥ .

(٣٢) **الأهرام** ، ٢٩ أبريل ١٩٨٨ .

(٣٣) سعد الدين إبراهيم ، **الجمهورية** ، ٤ يونيو ١٩٨٨ .

(٣٤) أحمد بهاء الدين ، **الأهرام** ، ١٠ ديسمبر ١٩٨٨ .

(٣٥) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٢٢ نوفمبر ١٩٨٨ ، انظر -أيضاً- تحليلاً من صحفي غير إسلامي يحظى باحترام واسع ، أحمد بهاء الدين ، **الأهرام** ، ١٠ أغسطس ١٩٨٨ .

(٣٦) انظر على وجه الخصوص التحليل الرصين لمحمود عبد الفيصل ، **الخديعة المالية الكبرى** ، الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال ، (القاهرة : دار المستقبل العربي ، ١٩٨٩) .

(٣٧) فهمي هويدي ، **صوت العرب** ، ٥ يونيو ١٩٨٧ ، وفهمي هويدي ، **الأهرام** ، ١٣ ديسمبر ١٩٨٨ .

(٣٨) انظر عرض هويدي للتقرير في **الأهرام** ، ١١ أكتوبر ١٩٨٨ .

(٣٩) **جريدة النور ومجلة صباح الخير** ، ٢٨ يوليو ١٩٨٨ .

(٤٠) أبو المجد في : **الشعب** ، ٢١ مارس ١٩٩٧ .

(٤١) انظر مثال لمثل ذلك التحليل : سعد الدين إبراهيم ، **الجمهورية** ، ٤ يونيو ١٩٨٨ .

(٤٢) انظر مقابلة أبو المجد في **الشعب** ، ٢١ مارس ١٩٩٧ .

(٤٣) **الشعب** ، ٢١ مارس ١٩٩٧ .

(٤٤) **الأهرام** ، ٢٥ سبتمبر .

(٤٥) أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٣٣ .

(٤٦) المصدر السابق ، ص٣٢ .

(٤٧) المصدر السابق، ص٣٣ .

(٤٨) المصدر السابق، ص٣٢-٣٣ .

(٤٩) أبو المجد، **الأهرام**، ٢٥ سبتمبر ١٩٩٤ .

(٥٠) هويدي، **الأهرام**، ٤ أغسطس ١٩٩٨ .

(٥١) المصدر السابق .

(٥٢) قدم كمال أبو المجد تلك الفكرة بشكل عام في **النور**، ٢٨ يوليو ١٩٨٨، ويحيل فهمي هويدي إلى الغزالي والقرضاوي بشأن الفكرة نفسها في **الأهرام**، ٢٥ أغسطس ١٩٨٧ .

(٥٣) اقتبس هويدي ذلك التعبير والرأي الكامن وراءه من عالم الاقتصاد جلال أمين الذي قدم أعمالا رصينة في نقد النموذج الغربي للتنمية وإشكاليات التقليد . انظر معالجة هويدي للموضوع في **الأهرام**، ٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

(٥٤) يعتمد هويدي على أعمال جلال أمين في تلخيصه لموقف الإسلاميين الجدد من العولمة والتنمية . انظر **الأهرام**، ٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

(٥٥) انظر عرضا لذلك الرأي الذي يجتمع عليه كل الإسلاميين الجدد في كمال أبو المجد، **الأهرام**، ٢٧ سبتمبر ١٩٩٤ .

(٥٦) **العربي**، ١٠ يونيو ١٩٩٦ .

(٥٧) فهمي هويدي، **الأهرام**، ٢٨ يوليو ١٩٩٨ .

(٥٨) جلال أمين، **الأهالي**، ٢٠ فبراير ١٩٩٥ .

(٥٩) هويدي، **الأهرام**، ٤ أغسطس ١٩٩٨ .

(٦٠) هويدي، **الأهرام**، ٢٧ فبراير ٢٠٠١ .

(٦١) هويدي، **الأهرام**، ٤ أغسطس ١٩٩٨ .

(٦٢) لطفي عبد العظيم، **روز اليوسف**، ١٠ أغسطس ١٩٩٨ .

(٦٣) يحيل فهمي هويدي إلى مقال للكتاب الأمريكي توماس فريدمان في النيويورك تايمز يوثق لذلك التقدم الإسرائيلي، انظر: **الأهرام**، ٢٨ يونيو ١٩٩٨ .

(٦٤) فهمي هويدي، **الأهرام**، ١٦ يونيو ١٩٩٨ .

(٦٥) المصدر السابق .

(٦٦) المصدر السابق .

(٦٧) هذه الفكرة موجودة بين ثنايا كتاب القرضاوي، **الصحوة الإسلامية** .

(٦٨) هويدي، **الأهرام**، ١٨ أغسطس ١٩٩٨ .

(٦٩) هويدي ، **الأهرام** ، ٢ فبراير ١٩٩٩ .

(٧٠) هويدي ، **الأهرام** ، ١٩ يناير ١٩٩٩ .

(٧١) ذكر هويدي تلك الواقعة في مقالة بـ**الأهرام** ، ٢٢ نوفمبر ١٩٩٨ .

(٧٢) ذكرت في **الأهرام** ، ١٧ مارس ١٩٩١ .

(٧٣) **الأهرام** ، ٢٦ يناير ١٩٩٩ ؛ وأيضاً فهمي هويدي في **الوفد** ، ٢٥ فبراير ١٩٩٥ .

(٧٤) هويدي ، **الأهرام** ، ٦ فبراير ٢٠٠١ .

(٧٥) هويدي ، **الأهرام** ، ١٦ يونيو ١٩٩٨ .

(٧٦) هويدي ، **الأهرام** ، ٢٧ فبراير ٢٠٠١ .

(٧٧) هويدي ، **الشعب** ، ٣ سبتمبر ١٩٩٩ .

(٧٨) يقدم جلال أمين هذا الطرح في تحليله البديع لواقعة مارينا ، انظر : جلال أمين ، **الأهالي** ، ٧ أكتوبر ١٩٩٨ .

(٧٩) حين كتب هويدي تحليله المطول للحادث ، رفضت **الأهرام** نشره ، فنشره هويدي في **الشعب** ، ٣ سبتمبر ١٩٩٩ .

(٨٠) **الأهالي** ، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٨ .

(٨١) **الأهرام** ، ١٤ يونيو ١٩٩٧ .

(٨٢) انظر معالجة هويدي لتاريخ العمل الخيري في مصر ما قبل الثورة في **الأهرام** ، ٢٦ أغسطس ١٩٩٧ .

(٨٣) **الدستور** ، ١٨ يونيو ١٩٩٦ .

(٨٤) **الأهرام** ، ٢٩ يوليو ١٩٩٧ .

(٨٥) المصدر نفسه .

الفصل الخامس: الكفاح من أجل التجديد الإسلامي

(١) رفض **الأهرام** أن ينشر مقال هويدي في الجريدة ، كما رفضت الشعب نشره ، وكانت صحيفة **الوفد** هي وحدها التي فتحت بابها لنشر مقال هويدي في المرتين ، انظر : **الوفد** ، ٢٨ نوفمبر ١٩٩٥ ، ثم إعادة نشرها في أثناء انتخابات ٢٠٠٠ .

(٢) **الوفد** ، ٢٨ نوفمبر ١٩٩٥ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ذكر عادل حسين البيان في **الوفد** ، ١٨ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٥) **الوفد** ، ١٦ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٦) **الوفد** ، ١٦ و٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٧) انظر **الوفد** ، ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٨) هويدي ، **الأهرام** ، ٢١ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٩) السيد يسين ، **القاهرة** ، ٢ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(١٠) الأحرار ، ٢٣ مارس ١٩٩٢ .

(١١) فهمي هويدي ، **الإسلام والديمقراطية** ، (القاهرة : مركز الأهرام للنشر والترجمة ، ١٩٩٣) ، ص ١٢٢ .

(١٢) المصدر السابق ، ص ١٢١ .

(١٣) المصدر السابق .ص

(١٤) انظر كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٣١ .

(١٥) **الشعب** ، ٢٤ يناير ١٩٩٧ .

(١٦) فهمي هويدي ، **القرآن والسلطان** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٩) ،ص ٢٠ - ٢١ .

(١٧) انظر فهمي هويدي ، **الشرق الأوسط** ، ٢٨ فبراير ٢٠٠٠ .

(١٨) هويدي ، **الأهرام** ، ٣٠ يوليو ١٩٩١ .

(١٩) هويدي ، **المجلة** ، ١٥ - ٢١ مايو ١٩٩٤ .

(٢٠) المصدر السابق .

(٢١) هويدي ، **الإسلام والديمقراطية** .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٦٦ .

(٢٤) المصدر السابق ، ص ١١٣ .

(٢٥) هويدي ، **المجلة** ، ١٥ - ٢١ مايو ١٩٩٤ .

(٢٦) لمزيد من التفصيل حول مناقشة تلك المصادر الثلاثة ، انظر : هويدي ، **الأهرام** ، ١٨ يناير ١٩٩٦ .

(٢٧) محمد الغزالي ، **من هنا نعلم** (القاهرة : نهضة مصر ، ١٩٩٧) ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢٨) كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٢٩ .

(٢٩) كمال أبو المجد ، **حوار لا مواجهة** ، ص ١٣٣ .

(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٣٦ .

(٣١) سليم العوا ، **الشعب** ، ٢١ نوفمبر ١٩٩٥ .

(٣٢) العوا، **الأسبوع**، ٢١ يوليو ١٩٩٧.

(٣٣) أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة**، ص ٢٩.

(٣٤) انظر على سبيل المثال، العوا، **الأسبوع**، ١٨ أغسطس ١٩٩٧.

(٣٥) انظر رواية عصام سلطان في مقابلة مع **الدستور**، ١٠ ديسمبر ١٩٩٧.

(٣٦) انظر مناقشة البيان وتطوره التاريخي في المقدمة.

(٣٧) محمد سليم العوا، **الأزمة السياسية والدستورية في مصر**، (القاهرة: الزهراء، ١٩٩١).

(٣٨) انظر مناقشة محاضرة القرضاوي في الفصل السادس.

(٣٩) انظر رواية سليم العوا للواقعة في **الشرق الأوسط**، ١٤ سبتمبر ١٩٩٨.

(٤٠) انظر تعليقات طارق البشري في العربي، ٤ مايو ٢٠٠٠.

(٤١) يتناول يوسف القرضاوي كل تلك الأفكار، انظر: **الحل الإسلامي: واجب وضرورة**، الطبقة الثالثة، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٧)، والصحوة الإسلامية، (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩٨).

(٤٢) حول تقييم نجاح الإخوان، انظر **الأسبوع**، ٢٦ فبراير ٢٠٠١.

(٤٣) انظر مناقشة أحداث عين شمس في الفصل الثالث.

(٤٤) من أجل معالجة منفصلة لقضيتي فرج فودة ونصر أبو زيد، انظر كتابي القادم، **الإسلام في لحظة معقدة**.

(٤٥) فهمي هويدي، **الأهرام**، ٣ يوليو ١٩٩٣.

(٤٦) انظر أبو العلا ماضي في **الأهرام**، ١٨ فبراير ١٩٩٨؛ وحول تركيبة المجموعة المؤسسة بما في ذلك قائمة بالأعضاء من النساء والأقباط، انظر: محمد صلاح، **الحياة**، ٦ أبريل ١٩٩٨.

(٤٧) انظر أبو العلا ماضي الذي يعتبر رمز الحزب والمتحدث باسمه في **مجلة الوسط**، ١٩ يناير ١٩٩٨.

(٤٨) يرى نبيل عبد الفتاح أن البرنامج «يبدو وكأنه يوازن بين أفكار جيل الشباب وجيل الرواد»، انظر نبيل عبد الفتاح، **الوفد**، ١٨ يناير ١٩٩٦.

(٤٩) من أجل الاطلاع على أفضل التحليلات المبكرة من جانب غير الإسلاميين، انظر: نبيل عبد الفتاح، ١٨ يناير ١٩٩٦، وقد أصاب عبد الفتاح في فهمه لذلك التطور كانعكاس للحركة بعيداً عن الجمود الفكري والرؤية الأصولية للعالم والإنسان والتي طالما ميزت فكر الإخوان. ويضع نبيل عبد الفتاح يده بوضوح على تأثير رموز الإسلاميين الجدد على الوسط، كالعوا وأبو المجد وغيرهم.

(٥٠) كل الاقتباسات هنا تأتي من: رفيق حبيب، **أوراق حزب الوسط**، القاهرة، ١٩٩٦.

(٥١) انظر تعليقات أبو العلا ماضي، **العربي**، ٢٩ أغسطس ١٩٩٩.

(٥٢) من أجل الإطلاع على معالجة لافتة للوسط من جانب رمز إخواني من الجيل نفسه ، انظر : حامد عبد الماجد في اللورية الباكستانية ، **الجماعة الإسلامية** ، العدد ٣٧١ ، ١٠ فبراير ١٩٩٧ .

(٥٣) انظر رفيق حبيب ، **أوراق حزب الوسط** ، ص ١٤ .

(٥٤) المصدر السابق .ص

(٥٥) المصدر السابق ، ص ١٥ .

(٥٦) المصدر السابق .ص

(٥٧) المصدر السابق ، ص ٩ .

(٥٨) المصدر السابق ، ص ١٠ .

(٥٩) المصدر السابق . ص

(٦٠) المصدر السابق ، ص ١٢ .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١١ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٢ .

(٦٣) المصدر السابق ، خصوصاً ص ٧٥ - ٨٥ .

(٦٤) رفيق حبيب في **الشعب** ، ٤ أبريل ١٩٩٦ ، يناقش قرار الحكومة .

(٦٥) إبراهيم خليل ، **روز اليوسف** ، ٢٦ يناير ١٩٩٦ .

(٦٦) عشية القبض على ماضي ، كان رفيق يتحدث باسم الحزب وقدم تفصيلات حول ذلك التطور في **الشعب** ، ٤ أبريل ١٩٩٦ .

(٦٧) انظر وحيد عبد المجيد ، **الحياة** ، ٢٢ يونيو ١٩٩٧ ؛ والأحرار ، ١ يونيو ١٩٩٦ .

(٦٨) حول تفكير الإخوان ، انظر **العربي** ، ١٣ يوليو ١٩٩٧ ؛ وهناك توثيق آخر لذلك في **الوسط** ، ٥ أكتوبر ١٩٩٨ ؛ وللاطلاع على تفسير الهضيبي نفسه انظر : محمد صلاح ، **الحياة** ، ١٩ فبراير و٢٩ يونيو ١٩٩٦ .

(٦٩) انظر رد فعل القرضاوي في : محمد صلاح ، الحياة ، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٦ ، وقد أعلن لاحقاً أن ابن القرضاوي قد انضم لحزب الوسط : أنظر : **الحياة** ، ٢٩ نوفمبر ١٩٩٦ .

(٧٠) انظر تعليقات أبو المجد في **العربي** ، ١٣ يوليو ١٩٩٧ .

(٧١) انظر العوا ، **الأسبوع** ، ٧ يوليو ١٩٩٧ .

(٧٢) العوا ، **الوسط** ، ١٣ يناير ١٩٩٧ .

(٧٣) المصدر السابق .

(٧٤) لمزيد من التفاصيل ، انظر المقابلة مع أبو العلا ماضي ، **الوسط** ، ٥ أكتوبر ١٩٩٨ .

(٧٥) لمزيد من التفاصيل ، انظر : المقابلة مع أبو العلا ماضي ، **الأهالي** ، ١٠ مايو ١٩٩٨ .

(٧٦) كل الاقتباسات من البرنامج تأتي من مقدمة صلاح عبد الكريم ، مقدمة ، **برنامج حزب الوسط المصري** ، (القاهرة : دون ناشر ، ١٩٩٨) ، ص ٥ - ١١ .

(٧٧) مقابلة ماضي في **الوسط** ، ١٩ يناير ١٩٩٨ .

(٧٨) صلاح عبد الكريم ، **المقدمة** ، ص ١١ .

(٧٩) **الأسبوع** ، ١ مايو ٢٠٠٠ .

(٨٠) العوا ، **الأسبوع** ، ٥ يونيو ٢٠٠٠ .

(٨١) العوا ، **الأسبوع** ، ١٢ يونيو ٢٠٠٠ .

(٨٢) كل الاقتباسات والرؤى من مؤتمر جامعة القاهرة تأتي من الأوراق غير المنشورة لكمال أبو المجد وسليم العوا وطارق البشري . كان ذلك هو المؤتمر الثالث عشر لمركز البحوث بكلية الاقتصاد ، ٤ - ٦ ديسمبر ١٩٩٩ ؛ وكانت ورقة العوا قد وزعت على الحضور ، بينما يأتي عرض البشري وأبو المجد من تدوين ملاحظات .

(٨٣) هالة مصطفي ، **الإسلام السياسي في مصر** : من حركة إصلاح إلى جماعات العنف ، (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بـ**الأهرام** ، ١٩٩٢) .

(٨٤) انظر : السيد يسين ، عن أعمال الشاوي ، **الأهرام** ، ٣١ يناير ١٩٩٤ .

الفصل السادس: التفاعل مع العالم

(١) يأتي الوصف والاقتباسات من ملاحظات التي دونتها أثناء محاضرة القرضاوي بنقابة الأطباء في القاهرة ، أغسطس ١٩٩٥ .

(٢) انظر يوسف القرضاوي عن فكرة الحوار في فقه الأولويات : **دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة** ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٩٥) ، خاصة ص ١٦٨ - ١٧٢ .

(٣) فهمي هويدي ، **الشرق الأوسط** ، ١٢ فبراير ٢٠٠١ .

(٤) يوسف القرضاوي ، **الأهرام** ، ٧ أغسطس ١٩٩٤ .

(٥) انظر : سلسلة مقالات فهمي هويدي ، **الشرق الأوسط** ، ٢٩ يناير و١٢ و١٣ فبراير ٢٠٠١ .

(٦) كل الاقتباسات التالية تأتي من مقال هويدي ، **الأهرام** ، ٢ يناير ٢٠٠١ .

(٧) حول تلك المناطق اليهودية تاريخياً ، انظر : سليم العوا ، **الأسبوع** ، ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠ .

(٨) هويدي يحيل إلى القرضاوي الذي كان قد نشر رأيه قبل ذلك بخمسة أيام ، هويدي ، **الأهرام** ، ٢٢ أغسطس ٢٠٠٠ .

(٩) هويدي ، **الأهرام** ، ٢٢ أغسطس ٢٠٠٠ .

(١٠) هويدي ، **الأهرام** ، ١٣ فبراير ٢٠٠١ .

(١١) يلخص هويدي في سلسلة مقالات **الشرق الأوسط** في ٢٩ يناير و١٢ و١٣ فبراير ، ما يراه الإسلاميون الجدد ومن أجل مزيد من التفاصيل حول حركة السلام الإسرائيلية ، انظر : هويدي ، **الأهرام** ، ٢٦ مايو ١٩٩٦ .

(١٢) انظر على سبيل المثال احتفاء هويدي بمقاومة حزب الله واستخلاص الدروس من أجل الكفاح الأكبر ، **الأهرام** ، ٣٠ مارس ١٩٩٩ .

(١٣) المصدر السابق .

(١٤) هويدي ، **الأهرام** ، ٧ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(١٥) انظر تعليق سليم العوا ، **الأسبوع** ، ٢٢ يناير ٢٠٠١ .

(١٦) العوا ، **الأسبوع** ، ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(١٧) العوا ، **الأسبوع** ، ١٨ ديسمبر ٢٠٠٠ .

(١٨) هويدي ، **الشرق الأوسط** ، ١١ ديسمبر ٢٠٠٠ .

(١٩) العوا ، **الأسبوع** ، ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(٢٠) انظر رد القرضاوي على السيد يسين والتي جاءت في سياقها تلك الملاحظة ، **الأهرام** ، ٧ أغسطس ١٩٩٤ .

(٢١) انظر التقرير الذي نشر حول تعليقات الغزالي ، **الوفد** ، ٢٨ أكتوبر ١٩٩١ .

(٢٢) القرضاوي ، **فقه الأولويات** ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢٣) طارق البشري ، عن القدس وفلسطين ، وعاؤها الجغرافي ، في : سيف عبد الفتاح ونادية مصطفى ، محرران ، **أمتي والعالم** ، (القاهرة : مركز الدراسات الحضارية ، ١٩٩٩) .

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٤٢ .

(٢٥) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٢٦) فهمي هويدي ، **الأهرام** ، ٢٥ أكتوبر ١٩٩٨ .

(٢٧) وحيد عبد المجيد ، **الانحدار ، من الكفاح المسلح إلى غزة- أريحا** ، (القاهرة : دار القارئ العربي ، ١٩٩٤) ، خصوصاً ص ٢٢١ - ٢٣٦ .

(٢٨) هويدي ، **الأهرام** ، ٢٤ سبتمبر ١٩٩١ .

(٢٩) هويدي ، **الأهرام** ، ١ يناير ١٩٨٩ .

(٣٠) تقييم هويدي لمؤتمر مدريد ، **الأهرام** ، ٢١ سبتمبر ١٩٩٣ .

(٣١) البشري ، **عن القدس وفلسطين** ، ص ٤٤ .

(٣٢) المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٣٣) المصدر السابق ، ص ٤٢ .

(٣٤) المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٣٥) كلمات القرضاوي جاءت كلها من مقال ، **الشعب** ، ١٧ يناير ١٩٩٥ .

(٣٦) انظر أيضاً الغزالي في مقابلة مع **الأحرار** ، ١٩ ديسمبر ١٩٩٤ .

(٣٧) الكلمات جاءت في مقال للعوا ، **الشعب** ٢٥ فبراير ١٩٩٧ .

(٣٨) البشري ، **عن القدس وفلسطين** ، ص ٤٥ .

(٣٩) تلك جاءت في المناقشات بعد محاضرة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ١٧ نوفمبر ١٩٩٣ .

(٤٠) هويدي ، **الأهرام** ، ٢٩ أكتوبر ١٩٩٦ .

(٤١) القرضاوي ، **فقه الأولويات** ، ص ١٣١ .

(٤٢) ناقش القرضاوي تلك الجهود الفاشلة في **نصف الدنيا** ، ٢٣ أغسطس ١٩٩٨ .

(٤٣) محمد الغزالي ، **الشعب** ، ٥ فبراير ١٩٩٤ .

(٤٤) انظر معالجة هويدي لموضوع الطالبان ، **الأهرام** ، ١٥ أكتوبر ١٩٩٦ ، و٩ أبريل ٢٠٠١ ، و٢٠ مارس ٢٠٠١ .

(٤٥) انظر القرضاوي ، **نصف الدنيا** ، ٢٣ أغسطس ١٩٩٨ .

(٤٦) كمال أبو المجد ، **الأهرام** ، ١١ ديسمبر ١٩٩٨ .

(٤٧) هذه الفكرة عرضت بالتفصيل في الفصل الخامس .

(٤٨) انظر على سبيل المثال تقييم كمال أبو المجد لتأثير أعمال جون أسبوزيتو التي تمثل توجهاً فكرياً بديلاً ، **الحياة** ، ٢١ مارس ١٩٩٧ .

(٤٩) عرضت تلك المبادئ العامة في : كمال أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة إعلان مبادئ** ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩١) ، ص ٤٨ – ٥٠ .

(٥٠) عبر الغزالي دوماً عن تلك الأفكار ، انظر : **المسلمون** ، ٣ أبريل ١٩٩٢ .

(٥١) يشير هويدي دوما بشكل إيجابي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، انظر : **الأهرام** ، ٢٩ مارس ١٩٩٤ .

(٥٢) كان العوا قد عبر عن تلك الفكرة في مناقشة عامة حضرها النجار وآخرون ، **مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان** ، ١٧ أكتوبر ١٩٩٤ .

(٥٣) **الأهرام** ، ٢٨ فبراير ١٩٩٥ .

(٥٤) انظر الدعوة لتلك الجهود من أجل مصلحة الإنسانية في : أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٤٨ - ٥٠ .

(٥٥) جاءت كل الإحالات إلى هويدي بشأن القمة الاجتماعية من مقاله ، **الأهرام** ، ٢٨ فبراير ١٩٩٥ .

(٥٦) **الأهرام** ، ٢٨ فبراير ١٩٩٥ .

(٥٧) المصدر السابق .

(٥٨) كل ما جاء على لسان أبو المجد فيما يلي نشر في **الأهرام** ، ٢٥ سبتمبر ١٩٩٤ .

(٥٩) محمد سليم العوا ، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** ، الطبعة الثانية ، (بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٩٨) ، ص ٢٠٨ .

(٦٠) للاطلاع على مناقشة مفصلة لاجتهادات الإسلاميين الجدد بشأن عدد كبير من قضايا المرأة ، انظر الفصل الثالث .

(٦١) العوا ، **الفقه الإسلامي** ، ص ٢٠٨ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ٢١٢ .

(٦٣) للاطلاع على مفصلة لمفهوم الفقه ، راجع الفصل الثالث .

(٦٤) **الأهرام** ، ٢٥ سبتمبر ١٩٩٤ .

(٦٥) نشر النص الكامل لبيان القرضاوي بالعربية والإنجليزية على موقع ، **إسلام أون لاين** ، ١٣ سبتمبر ٢٠٠١ .

(٦٦) السورة ٥ ، الآية ٣٢ .

(٦٧) السورة ٢ ، الآية ٣٠ .

(٦٨) نشر النص الكامل للفتوى بالعربية والإنجليزية على موقع ، **إسلام أون لاين** ، ٢٧ سبتمبر ٢٠٠١ .

(٦٩) انظر التقرير الذي عرض ردود الأفعال في : **القاهرة** ، ٢٣ أكتوبر ٢٠٠١ .

(٧٠) انظر السورة ٥ ، الآيات ٣٢ - ٣٤ .

(٧١) انظر السورة ٥ ، الآيات ٣٣ - ٣٤ .

(٧٢) انظر السورة ٥ ، الآية ٢ .

(٧٣) انظر السورة ٦٤ ، الآية ١٦ .

(٧٤) طارق البشري ، **العرب في مواجهة العدوان** ، (القاهرة : دار الشروق ، ٢٠٠٢) .

(٧٥) انظر مناقشة جيدة تتبنى النقد الأوروبي لمشروع القرن الأمريكي الجديد ومذهب بوش في مقال السيد يسين ، **الأهرام** ، ١٠ أكتوبر ٢٠٠٢ .

(٧٦) **إسلام أون لاين** ، ٢٣ يونيو ٢٠٠٢ .

(٧٧) المصدر السابق .

(٧٨) مقابلة **لإسلام أون لاين** ، ١٠ أكتوبر ٢٠٠٢ .

(٧٩) **إسلام أون لاين** ، ٩ فبراير ٢٠٠٣ .

(٨٠) المصدر السابق .

(٨١) انظر مقال العوا في **الأسبوع** ، ١٧ مارس ٢٠٠٣ . كان شيخ الأزهر قد ذكر في **الحياة** ، ١٧ مارس ٢٠٠٣ ، أنه قد أسئ فهم الغرض من البيان وأوضح أنه يعلم أن أقباط مصر وعدد من الدول الأوروبية ذات الأغلبية المسيحية عارضت الحرب .

(٨٢) نشر بيان المثقفين في **الحياة** ، ٢٣ مارس ٢٠٠٣ .

(٨٣) أبو المجد ، **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٤٨ .

(٨٤) المصدر السابق .

(٨٥) السورة ٤٩ ، الآية ١٣ .

(٨٦) **رؤية إسلامية معاصرة** ، ص ٤٩ .

الخاتمة:

(١) جاءت كل كلمات أبو المجد من مقال في **وجهات نظر** ، سبتمبر ١٩٩٩ .

(٢) انظر الفصل الخامس .

(٣) السورة ٢ ، الآية ١٥٠ .

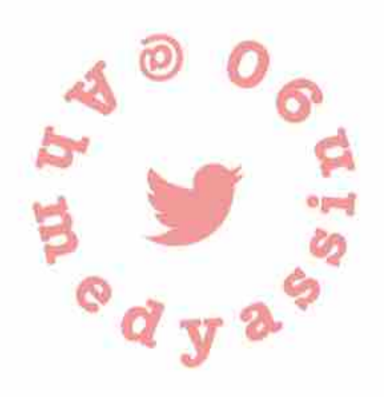
(٤) نشرت **الحياة** ، في ١٣ أكتوبر ٢٠٠١ ، تقريراً عن كلمة القرضاوي ومقابلة معه .

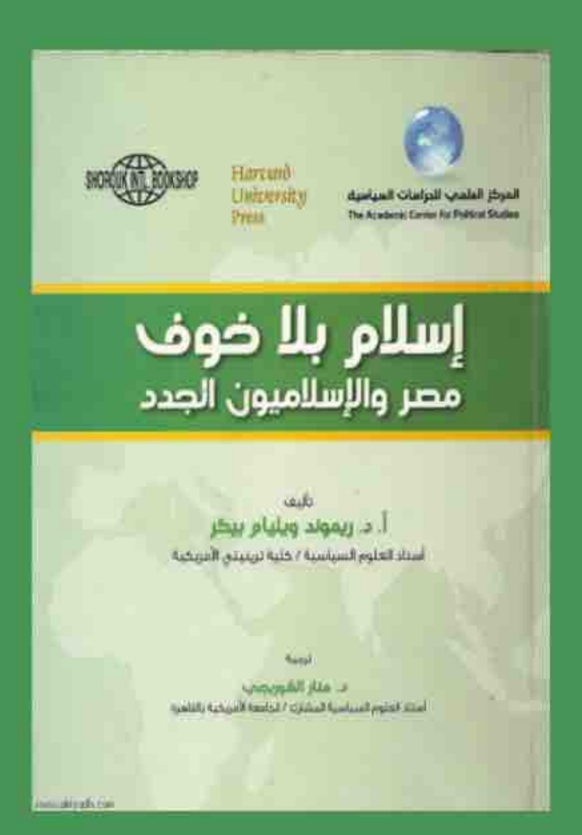
(٥) انظر رواية هويدي عن رحلته في **الشرق الأوسط** ، ١٩ نوفمبر ٢٠٠١ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) كان ذلك في مقابلة أجرتها سناء منصور في برنامج **«خط أحمر»** ، ١٢ مارس ٢٠٠٢ .

(٨) هويدي ، **الأهرام** ، ٨ أكتوبر ١٩٨٥ .


@Ahmedyassin90


SHOROUK INTL BOOKSHOP
Harvard
University
Press
المركز العلمي للدراسات السياسية
The Academic Center for Political Studies
إسلام بلا خوف
مصر والإسلاميون الجدد
تأليف
أ. د. ريموند ويليام بيكر
أستاذ العلوم السياسية / كلية ترينيتي الأمريكية
ترجمة
د. منار الشوربجي
أستاذ العلوم السياسية المشارك / الجامعة الأمريكية بالقاهرة